# شرح کشف المراد

نام کتاب: شرح کشف المراد

نویسنده: علی محمدی

موضوع: کلام شیعه امامیه

تاریخ وفات مؤلف: معاصر

زبان: فارسی

تعداد جلد: ۱

ناشر: دار الفکر

مکان چاپ: قم

سال چاپ: ۱۳۷۸ ش

نوبت چاپ: چهارم

****************************************

شرح کشف المراد

پیشگفتار:

المقدمة

(صفات سلبیه)



(المسألة الحادية و العشرون)(در بقیه صفات کمالیه خداوند)

****************************************



پیشگفتار:

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم درود و سلام خداوند به تمامی پیام‌آوران راستین الهی بر بشر از جناب آدم ابو البشر (علیه السلام) تا خاتم آنان و خواجه کائنات جناب سفیر کبیر الهی حضرت محمد بن عبد اللّه صلّی اللّه علیه و آله که راهنمایان انسانها از ظلمات بسوی نور، و ساربانان بزرگ قافله بشریت به سر منزل مقصود بوده‌اند و به فرموده حکیم شبستری در گلشن راز:

در این ره انبیاء چون ساربانند   دلیل و رهنمای کاروانند

وز ایشان سید ما گشته سالار   هم او اول هم او آخر در این کار

و درود و سلام الهی بر پیشوایان معصوم و بر حق شیعه بویژه جناب خاتم الاوصیاء عجل اللّه تعالی فرجه الشریف که زیباترین جلوه‌های رزم و عالیترین مفسران وحی و قرآن ناطقند و باران معارف اسلام ناب از دامان بلند این قلّه‌های سر بفلك کشیده بر سرزمین جان تشنگان معرفت باریدن گرفته و این باران

رحمت پیوسته تا دامنه قیامت مستدام است تاریخ علم در همه ابعاد و بویژه در بعد معارف حقّه رهین فیض کلام روح‌بخش آنان است.

و درود همیشگی بر پاسداران جان بر کف معارف اصیل اسلام ناب در طول تاریخ از کلینی رحمه اللّه تا خمینی بزرگ رضوان اللّه و برکاته علیهم که پیوسته با موضعگیریهای حکیمانه در برابر اندیشه‌های الحادی و التقاطی بسان سدّی آهنین و دژی پولادین جلو نفوذ اجانب را گرفته و دست پلید دستیاران شیاطین را از حریم مقدس معارف جعفری (علیه السلام) قطع نموده‌اند. فرزانگان وارسته‌ای که در تمام عمر با تلاشی جانکاه به معماری این بنای رفیع پرداخته و به خوبی از عهده آن برآمده‌اند «و السلام علیهم یوم ولدوا و یوم ماتوا و یوم یبعثون حیّا».

و درود بر شهیدان همیشه شاهد تاریخ از سالار شهیدان و اسوه رزمندگان حضرت سید الشهداء (علیه السلام) تا شهیدان والای انقلاب اسلامیمان و تا همه شهدای آینده تاریخ که با نثار جان پاك خویش ظلم و استبداد را نابود کرده و زمینه را برای نشر معارف حقّه تشیع فراهم ساختند.

نامشان گرامی و یادشان جاودانه در قلبها و راهشان پررهرو باد.

و درود به همه انسانهای آزاده و مردان حقجوی و حق‌گوی تاریخ که بدور از تعصبات قومی و نژادی و ملّی و مذهبی در صدد یافتن راه حق بوده و هستند.

و امّا بعد: نوشتاری که پیش روی شما است شرحی بر کتاب ارزشمند کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد است که بدنبال چند دوره تدریس به چاپ رسیده و در اختیار خوانندگان محترم قرار می‌گیرد از آنجا که مطالب کتاب کاملا فنی بوده و در قالبهای علمی و با شیوه‌های منطق ارسطوئی عرضه شده لذا استفاده از آن برای مبتدیان جدّا مشکل بود بر این اساس شارح کتاب مصمّم شد که راه وسط را برگزیده، و با عباراتی که نه خیلی

شرح کشف المراد، ص: ۵

اصطلاحی و علمی و نه خیلی عامیانه باشد به حل معضلات و مشکلات متن بپردازد بامید اینکه در مرحله اوّل برای طلّاب علوم دینیه و دانشجویان دانشگاهها و در مرحله بعد برای هر کسی که با کتاب و مطالعه سر و کار دارد سودمند واقع شود و ذخیره‌ای برای یوم المعاد باشد:

در اینجا تذکّر چند مطلب را ضروری می‌دانم:

الف: متن کتاب عبارتست از تجرید الاعتقاد که توسّط جمال المحققین استاد البشر حکیم و ریاضی دان و متکلم بزرگ شیعی جناب خواجه نصیر الدین طوسی تدوین شده و چون در این کتاب امهات مباحث کلامی با عباراتی موجز و در عین حال متقن و فنی مطرح شده فلذا در طول تاریخ از سوی علماء بزرگ شیعه و سنی شروح و تعلیقات بسیاری چه به زبان پارسی و چه به زبان عربی پیرامون آن نگارش یافته است. و امّا شرح کتاب عبارتست از کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد که توسط علّامه علی الاطلاق جامع المعقول و المنقول و حاوی الفروع و الاصول جناب علّامه حلی تدوین شده وی در سال ۶۴۸ هجری در ماه رمضان متولد و به سال ۷۲۶ ه در ماه محرم وفات یافته است و این شرح از سوی محققین بهترین شرح شناخته شده تا آنجا که فاضل قوشچی گوید: «لو لا کشف المراد لما فهمنا مراد تجرید الاعتقاد».

ب: محور اصلی مباحث کتاب راجع به الهیات و ما وراء الطبیعة است و روی‌همرفته دو بخش دارد:

۱- بخش امور عامّه یا الهیات بالمعنی الاعم که پیرامون وجود و ماهیت و احکام آن دو گفتگو می‌کند.

۲- بخش الهیات بالمعنی الاخص که راجع به اصول اعتقادی بحث می‌کند و ما تنها این بخش را شرح کرده‌ایم.

ج: بنده معتقد هستم که جامعترین کتاب کلامی که شایسته درس

شرح کشف المراد، ص: ۶

و بحث در حوزه‌ها و دانشگاهها است همین کتاب است و بر همین اساس به شرح آن اقدام نمودم.

ه: اگر به خطا و یا نسیانی بر خوردید قبلا از تذکر آن متشکرم.

قم- فیضیه- علی محمدی خراسانی اوّل رمضان المبارك ۱۴۱۰ ه. ق

شرح کشف المراد، ص: ۷

المقدّمة

(مطلب اول)

از آنجا که از طرفی مباحث کلامی و معارف الهی یك سلسله مسائل عقلی خالص می‌باشند و با اندیشه و فکر انسان سروکار دارند و از طرف دیگر ما انسانها غالبا با محسوسات مأنوس بوده و هر چیزی را با مقیاس مادیات می‌خواهیم بسنجیم و همه چیز را در چهار چوب زمان و مکان و چیست و چگونه است و ... می‌شناسیم لذا درك و هضم مباحث الهیات و ما وراء طبیعت برای ما بسیار دشوار می‌نماید و بقول یکی از بزرگان شریفترین علوم علم توحید است و در عین حال مشکلترین دانش هم همین دانش است البته دشواری مسائل نباید موجب وحشت و یا نومیدی انسان گردد چرا که هر چه گنج بزرگتر زحمت هم بیشتر باید باشد و به آسانی انسان به گنج مقصود رهسپار نمی‌شود و لذا طی این مرحله بی‌همرهی خضر نباید کردن که دراز است مسیر و بس خطرها دارد.

شرح کشف المراد، ص: ۸

به قول ابن ابی الحدید معتزلی:

فیك یا اعجوبة الکون غدا الفکر کلیلا          انت حیرت ذوی اللّب و بلبلت العقولا

کلما قدم فکری فیك شبرا فرّ میلا          ناکصا یخبط فی عمیاء لا یهدی سبیلا

کاملا مطلب طبیعی است که یك کوهنورد اگر بخواهد قلّه‌های عظیم و سر بفلك کشیده‌ای همانند قلّه دماوند را فتح کند باید ابزار لازم را در اختیار داشته باشد و در هر رشته‌ای مطلب از همین قرار است چرا که جهان، جهان اسباب و مسببات است و هر هدفی هم ابزاری متناسب با خود دارد هدف مادّی ابزاری مادّی می‌طلبد و هدف معنوی ابزار معنوی می‌طلبد، آشنائی به معارف الهی نیز اسبابی لازم دارد که ذیلا به برخی از آنها اشارت می‌کنیم:

۱- شرح صدر یعنی دریا دل بودن: پیمودن این راه حوصله زیادی لازم دارد و صبر ایوب می‌طلبد که هر گونه شتابی ممکن است مایه سقوط انسان شود قرآن در این زمینه می‌گوید: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِي السَّماءِ ...

«سوره انعام آیه ۱۲۶».

۲- پاکی از گناه: هر گناهی بسان نقطه سیاهی است که بر قلب انسان نقش می‌بندد و اگر گناه افزون گردید بطور کلّی دل را سیه می‌گرداند و آن دل هرگز گنجایش معارف الهی را نخواهد داشت از دیدگاه اسلام این دو با هم تناسب معکوس دارند یعنی هر کس از معصیت دور باشد موفق به شناخت معارف می‌گردد و هر کس خدا را شناخت گرد معصیت نمی‌گردد، در اثر غرق شدن در لجن زار گناه است که دل تاریك گشته و از هر سنگی سخت‌تر می‌گردد و قابلیت و ظرفیت معارف را ندارد به فرموده امام خمینی رحمه اللّه در

شرح کشف المراد، ص: ۹

نیمه شعبان سال ۱۴۰۵:

آنکه درس توحید می‌دهد ولی منیت دارد او زبان شیطان است که درس توحید می‌دهد.

۳- دارا بودن تقوای الهی: یعنی ملکه‌ای که بتوسط آن واجبات را بسهولت انجام دهد و از محرمات هم به آسانی اجتناب کند و بقول قرآن:

اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ- و إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً.

۴- داشتن تلاش و جدیت لازم: از آنجا که معارف الهی سنگین‌ترین و عمیق‌ترین مسائل عقلی است لذا نباید متوقع بود که با یك بار درس و یا مطالعه حلّ گردد بلکه نیاز به مراجعه مکرر و مطالعات پی‌درپی می‌باشد در اینجا سخنی از بزرگترین عارف باللّه بعد از معصومین (علیهم السلام) نسبت به بزرگترین فیلسوف الهی را بعنوان شاهد ذکر می‌کنیم: امام خمینی قدس سرّه الشریف در ص ۱۵۲ از کتاب مصباح الهدایه می‌فرماید:

الا ترى ان الشيخ الرئيس ابا على سينا يقول: انى ما قرأت على الاستاذ من الطبيعيات و الرياضيات و الطب الّا شيئا يسيرا و تكفلت بنفسى على جلّها فى مدة يسيرة بلا تكلّف و ظفرت على حلّها بغير تعسف و اما الالهيات فما فهمت منه شيئا الا بعد الرياضات و التوسل الى مبدء الحاجات و التضرع الجبلى الى قاضى السئوالات حتى انى فى مسئلة واحدة منها راجعت اربعين دفعة فما فهمت منها شيئا حتى آيست من حلّ ذلك العلم الى ان انكشف لى بالرجوع الى مبدء الكل و التدلى الى بارئ القل و الجل مع ان خطاياه فى ذلك العلم الاعلى اكثر كثير كما يظهر بالمراجعة الى كتبه فاذا كان هذا حال الشيخ الرئيس النابغة الكبرى و الاعجوبة العظمى الذي لم يكن له فى حدة الذهن و جودة القريحة كفوا احد فكيف بغيره من متعارف الناس؟!

شرح کشف المراد، ص: ۱۰

۵- و شرائط دیگری که باید فراهم باشد.

در خاتمه دو سخن از دو حکیم نامی را تقدیم می‌کنم:

۱- شارح حكمة الاشراق در ص ۱۳ از شرح حكمة الاشراق می‌گوید:

لا يعلم العلم الالهی الّا كل ذكی «باهوش» صبور.

۲- بنیانگذار حکمت متعالیه جناب صدر المتألهین در جلد ششم اسفار ص ۶ و ۷ می‌گوید:

فان لقبول الحكمة و نور المعرفة شروطا و اسبابا كانشراح الصدر و سلامة الفطرة و حسن الخلق و جودة الرأی وحدة الذهن و سرعة الفهم مع ذوق كشفی.

(مطلب دوّم) بطور کلی تعالیم اسلام در سه قسمت خلاصه می‌گردد:

۱- اعتقادیات یعنی اموری که باید آنها را شناخت و بدان معتقد بود و باور قلبی کسب کرد.

۲- اخلاقیات یعنی مباحثی که به شدن انسان کمك می‌کند از قبیل شناخت صفات حسنه و آراسته شدن به آنها [تخلقوا باخلاق اللّه- تأدبوا بآداب اللّه] و دور کردن نفس از صفات رذیله از قبیل: تکبر- حسد- کینه- عجب و ...

۳- احکام یعنی شناخت واجبات و محرمات الهی و امتثال واجب و اجتناب از محرمات الهی.

علمی که متکفل بخش اوّل است علم کلام نام دارد و علمی که مبین

شرح کشف المراد، ص: ۱۱

بخش دوّم است علم اخلاق و علمی که مبین بخش سوّم است علم فقه نام دارد و کاملا مشخص است که ما در قسمت اوّل گفتگو می‌کنیم.

مباحث اعتقادی را در سه مرحله باید فرا گرفت:

۱- به شیوه متکلمین اسلامی ۲- به روش فلاسفه اسلامی ۳- به روش عرفاء اسلامی آنگاه است که می‌توانیم به عمق معارف الهی در قرآن و روایات و مناجاتهای معصومین (علیهم السلام) راه بیابیم فعلا بحث ما به شیوه اوّل است و در این زمینه متکلمین اسلامی به سه فرقه مهم تقسیم می‌شوند:

۱- معتزله ۲- اشاعره ۳- امامیه امّا معتزله: گروهی بودند که در اواخر قرن اوّل هجری و یا اوائل قرن دوم بوجود آمدند، اینان پیروان واصل بن عطاء معتزلی هستند، واصل در سال ۸۰ هجری متولد و در سال ۱۳۱ هجری درگذشت پس از واصل اخو الزوجة او عمرو بن عبید آراء وی را توسعه داده و تکمیل نمود، واصل از تلامذه حسن بصری بود که بعدها از درس وی کناره گرفت و حسن گفت: اعتزل عنا یعنی از ما عزلت و فاصله گرفت از آن پس این گروه به اسم معتزله معروف شدند در اینجا به گروهی از معروفترین متکلمین معتزله اشاره می‌کنیم: ۱- واصل بن عطا ۲- عمرو بن عبید ۳- ابو الهذیل علاف ۴- نظام ۵- جاحظ ۶- ابو القاسم بلخی ۷- ابو علی جبائی ۸- ابو القاسم جبائی ۹- قاضی عبد الجبار معتزلی ۱۰- صاحب بن عباد ۱۱- جار اللّه زمخشری.

و امّا اشاعره: این گروه پیروان ابو الحسن اشعری هستند که وی در سال ۲۶۰ هجری متولد و در سال ۳۰۳ هجری درگذشت وی از شاگردان قاضی عبد الجبار معتزلی بود و سالها نزد او تلمذ نموده و مکتب معتزله را بطور کامل

شرح کشف المراد، ص: ۱۲

آموخته سپس از آن اعراض نموده و به اهل حدیث روی آورد و مکتب اشاعره را در اواخر قرن سوم و یا اوائل قرن چهارم تأسیس کرد.

برخی از معروفترین چهره‌های این مکتب عبارتند از:

۱- ابو الحسن اشعری ۲- قاضی ابو بکر باقلانی ۳- ابو اسحاق اسفراینی ۴- امام الحرمین جوینی ۵- امام محمد غزالی ۶- امام فخر رازی و امّا امامیه: این گروه پیروان ائمه اهل بیت (علیهم السلام) هستند و معارف دین را از مکتب پربار امامان معصوم (علیهم السلام) آموخته‌اند و به نام امامیه اثناعشریه معروف گشته‌اند.

و برخی از معاریف متکلمین این مکتب عبارتند از:

۱- حکیم فارابی ۲- خواجه نصیر الدین طوسی ۳- علّامه حلی ۴- سید مرتضی ۵- هشام بن حکم ۶- مؤمن الطاق ۷- شیخ مفید ۸- استاد شهید مطهری و ...

مرحوم سید صدر در کتاب ارزشمند تأسیس الشیعة از ص ۳۵۰ تا ص ۴۰۲ حدود هشتاد نفر از متکلمین نامی شیعه را ذکر می‌کند.

مهمترین مشخصه مکتب فوق اینست که: معتزله طرفدار تفویض و اشاعره طرفدار جبر و امامیه طرفدار امر بین الامرین هستند که در آینده در افعال الهی در این زمینه بحث خواهیم کرد در خاتمه به یك نكته اشاره می‌کنیم:

۱- در وجه تسمیه این علم به کلام وجوهی گفته شده:

الف: چون مهمترین مورد بحث در آن کلام حق بود که آیا قدیم است یا حادث؟

ب: چون متکلمین هنگام بحث یا تدوین کتابی در علم کلام می‌گفتند:

الکلام فی کذا ...

شرح کشف المراد، ص: ۱۳

ج: چون این علم صاحبش را در بحث و استدلال قوی می‌کند لذا به علم کلام نامیده شده و به عقیده بنده: وجه اخیر از وجوه قبل به ذهن نزدیکتر است.

(مطلب سوم) (هدف از خلقت)

یکی از پیچیده‌ترین مسائلی که توجه همه دانشمندان دنیا و بلکه همه افراد بشر را بسوی خود جلب نموده است و در حقیقت گمشده اصلی انسانها است و همه مکتبهای جهان اعم از ماتریالیستها و متافیزیسین‌ها پیرامون آن به گفتگو نشسته‌اند مسأله هدف از آفرینش است اصولا هستی یعنی مجموعه آسمانها و زمین و موجودات به کدام منظور آفریده شده‌اند؟ و از همه مهمتر خصوص انسان به چه منظور خلق شده؟ آیا آفرینش هدفی متعالی را تعقیب

می‌کند یا همانند سنگ آسیاب سر گردان به دور خویش می‌چرخد؟ آیا انسان از خاك برخاسته و دوباره به خاك بر می‌گردد و نابود می‌گردد یا اینکه بسوی بی‌نهایت گام برمی‌دارد؟ در روایات ما به این مطلب زیاد توجه شده که:

رحم اللّه امرأ علم من این؟ و فی این؟ و الی این؟

و مولوی هم با الهام از همین بیانات است که می‌گوید:

روزها فکر من اینست و همه شب سخنم        که چرا غافل از احوال دل خویشتنم

از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟        به کجا می‌روم آخر ننمائی وطنم؟

شرح کشف المراد، ص: ۱۴

کاملا پیداست که این رشته سری دراز دارد و در یك یا چند بحث نمی‌گنجد ولی از باب اینکه: مقدمه برای بحث ما است و در مقدمات بنا بر اختصار است و از باب اینکه در حکمت الهی هم قدری بحث خواهد شد و از باب اینکه:

آب دریا را اگر نتوان کشید        هم بقدر تشنگی باید چشید

خیلی فشرده این بحث را به عنوان می‌کنیم: کلّا این بحث دو مرحله دارد:

۱- هدفداری در جهان هستی ۲- هدفداری در انسان امّا مرحله اوّل: دو سؤال است:

۱- آیا کل هستی و آفرینش هدفدار است یا خیر؟

۲- اگر هدفدار است آن هدف چیست؟

جواب سؤال اوّل: ما معتقدیم که آفرینش دارای هدف است و این مدّعا را با دلیل عقلی و نقلی اثبات می‌کنیم امّا عقل: به اعتراف همه دانشمندان طبیعی در سراسر جهان هستی نظام متقن و هماهنگی عجیبی وجود دارند و هر کس به زبانی از این هماهنگی سخن گفته فی المثل مارکسیستها اصلی دارند به نام اصل پیوستگی عمومی و یا تأثیرات متقابل که معتقدند حتی میان ریگ بیابان و کهکشانهای عظیم پیوند وجود دارد و اگر یك سنگریزه نابود شود مساوی است با نابودی کلّ هستی یا مثلا عرفا می‌گویند: جهان انسان کبیر است و انسان جهان صغیر بقول حکیم شبستری در گلشن راز:

جهان انسان شد و انسانی جهانی        از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

شرح کشف المراد، ص: ۱۵

و یا بقول ولتر فرانسوی: جهان از یك دستگاه ساعت کمتر نیست و همچنانکه وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت‌ساز نمی‌توان فرض کرد وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمی‌توان تصور نمود پس از جملاتی مکالمه‌ای فرض

کرده میان يك نفر فیلسوف با طبیعت ... هنگامی که فیلسوف از بعض امور طبیعت تعجب می‌کند طبیعت به او می‌گوید: فرزند این تعجب به تو از آن راه دست داده که نام مرا به غلط گذاشته‌اند، و مرا طبیعت نامیده‌اند و حال آنکه من سرا پا صنعتم [یعنی در طبیعت دست صانع آشکارا دیده می‌شود] «به نقل از سیر حکمت در اروپا ج ۲ ص ۱۷۳».

و یا بقول بعضی دیگر از دانشمندان: هستی همانند کتابی است که از آغاز تا به انجام يك هدف را دنبال می‌کند و بقول استاد متفکر و شهید والامقام آیة اللّه مطهری:

اجزاء جهان ارتباط ارگانیکی و زنده دارند همانند بدن انسان نه ارتباط میکانیکی و جامد همانند قطعات ماشین که هیچ‌کدام از دیگری خبر ندارد.

و از همه بالاتر سخنی است که به علی (علیه السلام) امام عارفان نسبت داده شده که می‌فرماید:

أ تزعم انك جرم صغیر و فيك انطوى العالم الاكبر

و انت الكتاب المبين الذي با حرفه يظهر المضمر

پس در هستی هماهنگی و انسجام وجود دارد و بقول سعدی شیرین سخن:

جهان چون چشم و خط و خال و ابرو است که هر چیزش به جای خویش نیکو است

شرح کشف المراد، ص: ۱۶

و عقل می‌گوید: در هر مجموعه‌ای نظم و هماهنگی وجود داشته باشد دلیل بر هدفداری بودن آنست و بدون هدف وجود چنین نظامی عبث و بیهوده کاری است.

و امّا نقل: قرآن می‌گوید:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النَّارِ «آل عمران ۱۹۰-۱۹۱».

و در جای دیگر می‌فرماید: وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ «انبیاء/ ۱۶».

جواب سؤال دوّم: هدف اصلی از آفرینش جهان تکامل است هر موجودی به سمت کمال لائق به حال خویش حرکت می‌کند و با آفات و موانع کمال خود مبارزه می‌کند منتهی کمالات سایر موجودات متناهی است فی المثل هسته‌ای که تبدیل به درختی تنومند می‌شود و میوه می‌دهد ولی مسیر تکامل انسانها نامتناهی است به هر مرتبه‌ای که برسد مرتبه بالاتری هم دارد.

و از دیدگاه اسلام و قرآن همه هستی طفیلی بوده و مقصود انسان است و آیات فراوانی دالّ بر این معنا است که موجودات جهان مسخر انسانند:

در سوره نحل آیه ۱۲ می‌خوانیم: وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ.

در سوره ابراهیم آیه ۳۲ می‌خوانیم: وَ سَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهارَ.

در سوره بقره آیه ۲۹ می‌خوانیم: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً.

در سوره لقمان آیه ۲۰ می‌خوانیم: أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي



السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ.

و در حدیث قدسی آمده: یا بن آدم خلقت الاشیاء لاجلك و خلقتك لاجلی.

و امّا مرحله دوم: دو سؤال مطرح است:

۱- آیا انسان هدفدار است؟

۲- آن هدف چیست؟

جواب سؤال اوّل: وقتی مدلّل شد که کل هستی بسوی مقصدی روان است پس انسان هم که جزئی از این مجموعه است قهرا بسوی تکامل در حرکت خواهد بود و قرآن به این امر تصریح نموده: أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ «مؤمنون/ ۱۱۵».

جواب سؤال دوّم: هر انسانی بطور فطری و وجدانی معترف است که بشر برای سعادت و خوشبختی آفریده شده منتهی هر گروهی سعادت را در امری می‌داند:

۱- برخی سعادت را در پر خوردن و شهوترانی و سایر امور حیوانی می‌دانند.

۲- برخی می‌گویند: خوشبخت کسی است که قویتر و گردن‌کلفت‌تر از همه باشد.

۳- برخی می‌گویند: خوشبخت کسی است که ثروتمندتر از همه باشد.

و امّا از دیدگاه اسلام بشر برای تکامل و خداگونه شدن و رسیدن به حق آفریده شده و قرآن می‌گوید: إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ، و نیز می‌گوید: یا



أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ و رسیدن به مقام والای انسانی و سعادت دارین در گرو دو امر میسر است:

۱- شناخت واقعی حقیقت مطلق هستی یعنی خداوند.

۲- پرستش آن ذات مقدس و نیایش به درگاه او وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ «ذاريات/ ۵۶».

بنا بر این در قدم اوّل هر انسانی به حکم عقل وظیفه دارد خدای را بشناسد و با معارف دین آشنا گردد و ما در این نوشتار در صدد رسیدن به این مطلوب هستیم و می‌توان با صراحت ادّعا کرد که دعوت انبياء (عليهم السلام) نیز در اطراف این دو محور خلاصه می‌شود نخست شناخت حق و سپس پرستش آن ذات بی‌همتا قرآن راجع به نبی اکرم اسلام می‌فرماید: يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً وَ داعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِراجاً مُنِيراً و شعار دعوت نبی اکرم این بود که «قولوا لا اله الا اللّه» چنانکه قرآن از زبان چندین پیامبر در قرآن اینچنین نقل می‌کند: أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ.

پس غرض اصلی انبیاء هم ایجاد يك جامعه توحیدی است که هم در جنبه نظری و معرفتی مردم را به يك سو می‌خوانند و آن آفریدگار یکتا است و هم در جنبه عملی و رفتاری فردی بشر را به وحدت و پرستش يك حقیقت دعوت می‌کنند و هم در جنبه توحید عملی اجتماعی باید يك قانون در جامعه حاکم باشد و آن قانون اللّه است.

پایان



(مطلب چهارم) (ضرورت شناخت اصول دین)

از دیدگاه علماء اسلام مهمترین مسأله و باارزشترین بحث، مباحث خداشناسی است و در روایات آمده: معرفة اللّه تعالی اعلی المعارف «از علی عليه السلام» و در حدیث دیگر از امام صادق (عليه السّلام) نقل شده که: افضل العبادة العلم باللّه «بحار الانوار ج ۱ ص ۲۱۵».

و نیز از دیدگاه بسیاری از دانشمندان اسلامی اولین واجب از واجبات اسلام معرفت اللّه است و اولین قدم در وادی دین و دین‌داری خداشناسی و معادشناسی و پیامبرشناسی است در اولین خطبه نهج البلاغه می‌خوانیم: اوّل الدين معرفته چنانچه اوّل العلم معرفة الجبار و نیز از دیدگاه همه متفکران اسلامی و بلکه همه امت اسلام و بلکه همه عقلاء عالم شناخت مبدء و معاد لازم و ضروری است و ما بر این امر براهین متعدد عقلی و نقلی داریم که از میان همه آنها به دو دلیل بسنده می‌کنیم که از قدیم الایام این دو دلیل در کتب کلامیه ذکر شده است و قبل از بیان ادلّه سخنی از مرحوم شیخ جعفر شوشتری در رساله منهج الرشاد ص ۴ نقل می‌کنیم، ایشان می‌گویند:

بدان که تکلیف به معرفت عقائد اهمّ تکالیف است یعنی در احکام خدا از او مهمتر نیست چون‌که ندانستن باعث مخلّد بودن در عذاب است و اوّل تکالیف است یعنی پیش از همه واجبات باید تحصیل آن کرد حتی اینکه تا آن را درست نکرده اگر نماز کرد باطل است. و اشکل تکالیف است از این جهت که گاهی با تقصیر در آن احکام نجاست بر شخص مترتب می‌شود هرگاه



خلاف واقع را معتقد باشد مثل بسیاری از مردان و زنان که از بابت غفلت و بی‌معرفتی خدا را جسم تصور نموده و یا در آسمانها می‌دانند، حکم به طهارت ایشان مشکل است هر چند مستضعف باشند و مقصر نباشند.

پس از نقل این مطلب می‌پردازیم به بیان دو دلیل مطلب:

دلیل اوّل: عقل هر عاقلی حکم می‌کند به اینکه دفع عقاب محتمل واجب است، توضیح مطلب: ما انسانها در جمیع شئون و امور دنیویمان با احتیاط گام برمی‌داریم و در هر کاری مصالح و مفاسد را می‌سنجیم و بر اساس آن برنامه‌ریزی می‌کنیم و تا اطمینان پیدا نکنیم اقدام نمی‌کنیم فی المثل در انتخاب رشته تحصیلی منافع خود و یا جامعه را مد نظر قرار می‌دهیم، در تجارت و دادوستد مصالح خود را مورد نظر قرار می‌دهیم، در ورود به يك حزب یا گروه سیاسی و غیره پیرامون آن مطالعه می‌کنیم در پذیرش آتش بس و یا صلح مصالح فرد یا ملت و مکتب را مدّ نظر قرار می‌دهیم، می‌خواهیم نقطه‌ای را بعنوان قرارگاه انتخاب کنیم تا مطمئن نشویم که اینجا از خطرات احتمالی مصون است آن را انتخاب نمی‌کنیم- می‌خواهیم به مسافرت برویم تا از تأمین جادّه مطمئن نباشیم اقدام نمی‌کنیم و خلاصه در جمیع کارهای کوچك و بزرگ نسنجیده اقدام ننموده بلکه پیرامون آن مطالعه می‌کنیم.

تازه امور دنیویه قابل قیاس با مسائل اخروی و اعتقادیات نیست چرا که در اینجا مسئله سرنوشت است و اینکه الی الابد انسان شادکام باشد و یا تا بی‌نهایت گرفتار و معذب باشد حال در طول تاریخ پیامبرانی آمده‌اند و با تمام وجود مردم را از قیامت و عذاب الهی ترسانیده و به نعمت‌های بهشتی وعده داده‌اند و در راه این آرمانهای بلند تا پای جان مقاومت نموده و بلکه در این راه جان داده‌اند و انسانهای فراوانی به آنها گرویده‌اند و در مقابل مستکبران

شرح کشف المراد، ص: ۲۱

و گروههای زیادی مخالفت نموده و به مرز جبهه‌بندی رسیده و به مبارزات دامنه‌داری دست زده‌اند آیا این مقدار کافی نیست که هر انسانی احتمال دهد که شاید سخن انبیاء حق بوده و اگر متابعت ننمودم پس از مرگ نادم گردم؟

آیا وجدان انسان بدون مطالعه و کنجکاوی می‌تواند قرار یابد؟ پس به حکم عقل فطری به منظور دفع خوف نفسانی و رفع اضطراب و نگرانی و ایجاد آرامش روحی باید به سراغ تحصیل معارف رفت تا دفع ضرر محتمل نمود آن هم احتمالی که کاملا منطقی و عقلائی است و عقلاء عالم آن را نادیده نمی‌گیرند تازه به قول دانشمندان اصول احتمال هر چند ضعیف باشد مثلا ۱۰% احتمال بدهیم که عقابی در کار است امّا محتمل که عقاب باشد قوی است و در اینگونه موارد به احتمال ضعیف هم اعتنا می‌شود.

دلیل دوّم: همه ما قبول داریم که نعمتهای فراوان مادی و معنوی در اختیار ما بوده و ما را احاطه کرده از اصل وجود ما تا نعمتهای کوچك و بزرگ دیگر، و نیز همه قبول داریم که خود ما این نعمتها را به خود نداده‌ایم پس منعمی در کار است، عقلاء عالم انسانی را که به او نعمتی داده شود و او شکر منعم نکند مستحق مذمت می‌دانند پس به حکم عقل شکر منعم لازم است و تردیدی نیست در اینکه شکر منعم بدون شناخت منعم میسر نیست پس به حکم عقل مقدمتا باید صاحب اصلی نعمت‌ها و ولی نعمت را شناخت تا در مقام تشکر از او بر آمد باز هم عقلا معرفت اللّه تعالی ضروری است.

شرح کشف المراد، ص: ۲۲

(مطلب پنجم) (شناخت تقلیدی؟ یا استدلالی؟)

پس از اینکه در مطلب قبل ضرورت و وجوب شناخت را شناختیم اینك وارد این بحث می‌شویم که آیا شناخت تقلیدی کافی است؟ و یا شناخت اجتهادی و استدلالی لازم است؟ به عبارت دیگر آیا همانگونه که در فروع دین تقلید جایز و

بلکه لازم است در اصول دین هم جایز است یا خیر؟ به بیان سوّم آیا همانگونه که احکام تعبدی بوده و چرا ندارد اعتقادات هم تعبدی است و چرا بردار نیست؟ یا اینکه جای چون و چرا هست؟

قبل از ورود در بحث دو مقدّمه را بیان می‌کنیم:

الف: معنای نظر و استدلال و معنای تقلید چیست؟

امّا نظر عبارتست از مرتب نمودن و چینش منطقی چند امر معلوم به منظور صید کردن و استخراج يك امر مجهول بقول حاجی سبزواری رحمه اللّه:

الفکر حرکة الی المبادی و من مبادی الی المراد

در حقیقت ذهن انسان سه عملیات انجام می‌دهد:

۱- مطلوب را در ابتدا تصور می‌کند.

۲- سپس به سراغ مقدماتی که قابلیت استدلال به آنها هست می‌رود و آنها را کسب می‌کند.

شرح کشف المراد، ص: ۲۳

۳- و در پایان آنها را با ترتیب ویژه‌ای کنار هم می‌چیند و نتیجه می‌گیرد.

و امّا تقلید: عبارتست از قبول قول دیگران بدون تقاضای استدلال فی المثل در باب وضو برای مکلف شکی پیش می‌آید و به مجتهد مراجعه می‌نماید و وقتی که از زبان وی حکم شرعی را شنید پذیرفته و بدان عمل می‌کند بدون اینکه بپرسد دلیل بر این حکم چیست.

ب: در منطق می‌گویند علم بر دو قسم است:

۱- حضوری که عبارتست از حضور نفس معلوم در پیشگاه عالم مثل علم انسان به خویشتن خویش و به صور ذهنیه‌اش و علم ذات حق به ذات خویش و صفات و افعالش.

۲- حصولی که عبارتست از حضور صورت معلوم در ذهن عالم همانند انعکاس تصویر در آئینه، علم حصولی خود دو شعبه دارد.

۱- بدیهی که محتاج به نظر و اندیشه نیست بلکه به مجرّد توجه ذهن حاصل می‌گردد.

۲- نظری که نیازمند تأمل و اندیشه و استدلال است.

با حفظ این دو مطلب می‌گوئیم: از دیدگاه قرآن مجید و روایات اهل بیت (علیهم السلام) و دانشمندان اسلامی تقلید در مسائل اعتقادی به هر شکل و از هر کسی صد در صد مردود و تفکر و استدلال صد در صد مطلوب است اسلام می‌کوشد تا پیروان این مکتب مسائل بنیادی مکتبشان را با فکر و اندیشه انتخاب کنند و قرآن به صراحت می‌گوید: فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، «سوره زمر آیه ۱۸» در قرآن آیات فراوانی از تقلید در اصول دین

نکوهش نموده از قبیل آیه ۱۰۴ سوره مائده، آیه ۷۸ سوره یونس، آیه ۵۳ سوره انبیاء، آیه ۷۴ سوره شعرا، آیه ۱۰۴ سوره مائده، آیه ۲۱ سوره لقمان و آیه ۱۷۰ سوره بقره و ... بعنوان نمونه به یك آیه اشاره می‌کنیم:



وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا إِلى ما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَى الرَّسُولِ قالُوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ.

«مائده/ ۱۰۴».

و در آیات بیشماری راه نظر و اندیشه را به ما پیشنهاد می‌کند:

از جمله در چندین آیه امر به تدبّر نموده.

در حدود قریب به/ ۵۰ مورد به تعقل امر نموده.

بیش از صد مورد به علم و دانش دعوت نموده.

بیش از هیجده مورد به تفکر امر نموده.

بیش از سی مورد دعوت به نظر فرموده.

به عنوان نمونه به یك آیه اشاره می‌کنیم:

قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ «سوره یونس/ ۱۰۱».

این آیه گستره اندیشه بشری را نشان می‌دهد که هان ای انسان اندیشه خود را به امور کوچك محدود نکن طائر فکر تو قدرت دارد در سراسر هستی و آسمانها و زمین و اعماق دریاها به پرواز در آید و به همه رموز و اسرار هستی پی برد متأسفانه باید گفت: غربیها در این زمینه از ما مسلمانها خیلی جلو هستند ما مسلمانها هنوز دعوای عرب و عجم و تعصبات غلط دوران جاهلیت را داریم و خوشبختانه در سایه پربرکت انقلاب عظیم اسلامی می‌رود که استعدادها و خلاقیتهای مسلمانان شکوفا شود و بار دیگر عصر پیروزی و پیشتازی مسلمین در همه ابعاد شروع شود. البته بحث مورد نظر بسیار گسترده است ولی به همین مقدار اکتفا نموده و در خاتمه سخنی از مرحوم آیة اللّه مظفر از ص ۸ عقائد الامامیه نقل می‌کنیم:

و من قلد آبائه او نحوهم فی اعتقاد هذه الاصول فقد ارتکب شططا و زاغ عن صراط المستقیم و لا یکون معذورا ابدا.



(مطلب ششم) (فوائد شناخت اصول دین)

هر انسانی هنگامی که می‌خواهد کاری را انجام دهد نخست در اطراف آن کار می‌اندیشد و منافع و مضار آن را می‌سنجد و هنگامی که تصدیق به فائده آن کار پیدا کرد بدنبال انجام آن حرکت می‌کند و بقول فلاسفه علّت غائی در مقام تصور بر جمیع علل تقدم داشته و در مقام تحقق خارجی از همه علل متأخر است و به هر مبلغی که ارزش

عمل بیشتر باشد انسان سرمایه‌گذاری بیشتری می‌کند و اهمیت بیشتری به آن می‌دهد تا جامه عمل بپوشد (این قانون کلّی).

حال مسأله شناخت مبدء و معاد هم از مصادیق همین کبرای کلّی است یعنی ما انسانها دوست داریم بدانیم که ثمرات و برکات و فوائد ایمان به خدا و شناخت خداوند چیست؟ آثار فردی آن کدام است؟ آثار اجتماعی آن چیست؟ اثرات روانی ایمان چیست؟ اثرات اخروی آن کدام است؟ تا به مقدار ارزش آن برایش وقت صرف کنیم و شاید بر همین اساس است که متکلمین بزرگ اسلامی که با تمسك به روایات در زمینه اعتقادات بحث کرده‌اند اولین باب را بنام باب ثواب الموحدین گذاشته‌اند از قبیل توحید صدوق رحمه اللّه و بحار الانوار مجلسی رحمه اللّه ج ۳ و کتاب و سنت هم به این موضوع توجه خاصی مبذول داشته.

ممکن است برخی تصور کنند که عصر ایمان و شناخت این مسائل سپری شده و عصر علم آمده دیگر نیازی به معنویات نیست و بشریت قادر

شرح کشف المراد، ص: ۲۶

است با سر انگشت علم به همه مشکلات فائق آید و این جمله از فروید نقل شده که زندگی بشر را به سه دوره تقسیم نموده:

۱- دوران هرج و مرج و آنارشیستی.

۲- دوران دین و دین‌داری.

۳- دوران علم و صنعت و مدّعی است که هم اکنون دوران علم و تکنیك است و نیازی به دین نیست.

و ممکن است برخی بپندارند که ایمان به خدا تنها فائده اخروی دارد و موجب رسیدن به بهشت می‌شود و امّا در زندگی این جهانی و روابط اجتماعی نقشی ندارد و بنا بر این نباید نقد را فدای نسیه کرد ولی با بیان فشرده‌ای که خواهیم داشت روشن می‌شود که ایمان به خدا صد و هشتاد درجه مسیر زندگی انسان را عوض نموده و به آن رنگ معنوی و الهی می‌بخشد و بقول قرآن:

صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً «بقره/ ۱۳۸».

اینك به گوشه‌ای از آثار ایمان به خدا اشاره می‌کنیم (و تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل).

۱- یکی از فوائد ایمان به خدا امیدواری است:

انسان مؤمن در برابر تمام مشکلات و سختی‌ها امیدوار است و هرگز حالت یأس در فرازها و نشیبهای زندگی برای وی معنا ندارد بلکه با دلگرمی به امدادهای غیبی حق اگر صد بار بیفتد باز بار صد و یکم مصمّم‌تر حرکت می‌کند از دیدگاه قرآن یأس و نومیدی از گناهان کبیره است و متقابلا امیدواری به لطف حق از نشانه‌های کمال انسان است.

۲- یکی دیگر از فوائد ایمان به خدا آرامش خاطر است:

هر انسانی هنگامی که لختی با خویشتن خویش خلوت کند و راجع به سرنوشت خویش بیندیشد که ما از کجا آمده‌ایم؟ در کجا هستیم؟ به کجا

شرح کشف المراد، ص: ۲۷

می‌رویم؟ بطور طبیعی دچار حالت اضطراب و نگرانی می‌گردد و اگر قدری در این وادیها گام بردارد ناراحتی روحی او بصورت يك بیماری روانی خطرناکی او را رنج خواهد داد وای چه بسا دست به خودکشی هم می‌زند ولی ایمان به خدا می‌گوید بشر تو بسوی خدا در حرکتی و دنیا دار تکامل است، هر چه تلاش بیشتر کنی بهره بیشتری خواهی داشت و شعار قرآن اینست:

إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ، أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ «رعد/ ۲۸».

أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ «یونس/ ۶۲».

۳- فائده دیگر ایمان به خدا اینست که در بشر حس تعاون و همیاری و اعتماد به یکدیگر ایجاد می‌کند و هر فردی خود را در برابر دیگران مسئول می‌داند و همه را اعضای يك تن می‌داند و لذا همه با هم می‌توانند يك زندگی سالم اجتماعی و اسلامی داشته باشند که در جوامع غیر ایمانی این معنا وجود ندارد.

۴- فایده دیگر ایمان اینست که وجدان را بیدار نموده و همانند پلیس باطن پیوسته به او هشدار می‌دهد و اجازه نمی‌دهد که در خلوت و جلوت به جان و مال و ناموس اجتماع و همنوعانش خیانت کند.

۵- فایده دیگر ایمان رسیدن به بهشت جاودان است قرآن می‌گوید:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى تِجارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ؟ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ... «صف/ ۱۰- ۱۱».

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: ان اللّه تبارك و تعالی حرم اجساد الموحدین علی النار. «بحار ج ۳ ص ۱۲».

۶- فایده دیگر ایمان پرهیز از گناهان و صفات رذیله و آراسته شدن به کمالات است زیرا کسی که جهان را محضر خدا می‌داند و معتقد است که: فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و ... هرگز در حضور خداوند دست به نافرمانی حق نمی‌زند البته اگر چنین باوری پیدا کند. البته در این

شرح کشف المراد، ص: ۲۸

زمینه‌ها صدها آیه و روایت داریم که از ذکر آنها معذوریم وگرنه از مقصد اصلی می‌مانیم.

شرح کشف المراد، ص: ۲۹

(خداشناسی)

پس از عبور از بحثهای مقدماتی وارد مباحث اصلی کتاب می‌شویم:

بطور کلی در رابطه با مسائل اعتقادی چهار بحث داریم:

۱- خداشناسی ۲- پیامبرشناسی ۳- امامشناسی ۴- معادشناسی امّا بحث خداشناسی:

متکلمین معمولا در مورد خداشناسی چهار بحث مطرح می‌کنند:

۱- اثبات صانع ۲- توحید صانع ۳- صفات ثبوتیه خداوند ۴- صفات سلبیه حق آنگاه بحث علی‌حده‌ای تحت عنوان عدل الهی که از اصول مذهب ما است مطرح می‌کنند و راجع به عدل و حکمت الهی و قضا و قدر و جبر و اختیار و انسان و مسئولیت و تکلیف و فلسفه بلاها و مصائب در این باب بحث می‌کنند و در کتاب شریف شرح باب حادی عشر به همین روش مشی شده.

امّا فلاسفه الهی همه این مباحث را در باب خداشناسی عنوان می‌کنند و کلا سه بحث دارند که بترتیب عبارتند از:

۱- اثبات واجب الوجود لذاته.

۲- بیان صفات جمال و جلال حق.

۳- بیان افعال الهی بجای عدل الهی.

مرحوم خواجه طوسی و به تبع ایشان مرحوم علّامه در این کتاب بر روش حکمای الهی مشی فرموده‌اند.

شرح کشف المراد، ص: ۳۰

(اثبات وجود خداوند)

بنیادی‌ترین مطلب در مباحث اعتقادی که ما به الامتیاز ماتریالیستها و لائیکهای دنیا از معتقدین به وجود خداوند است و بفرموده جناب علّامه در شرح: [و ابتدأ باثبات وجوده لانه الاصل فی ذلك كلّه] مسأله اعتقاد به وجود حقیقت علی الاطلاق است بنام اللّه تبارك و تعالی مادیون عالم می‌گویند:

جهان آفرینش مبدئی به نام واجب الوجود لذاته که فراتر از مادّه و خالق مادّه باشد ندارد و خود را در حصار طبیعت و مادیت زندانی نموده و می‌گویند: کلّ موجود فهو مادّی و محسوس و بقول بعضی از دانشمندان مادّی باید خدا را هم در سالن تشریح مشاهده کنم تا قبول کنم وگرنه باور ندارم و عکس نقیض قضیه فوق اینست که: فما لیس بمادی فلیس بموجود متقابلا الهیون و خداباوران جهان اصرار دارند بر اینکه:

جهان را خالقی باشد خدا نام — که دیو و دد از او گیرند آرام

و می‌گویند: اگر غیبی نبود شهادتی هم نبود- جهان غیب پشتوانه جهان محسوسات است خداباوران جهان برای اثبات وجود خدا براهین گوناگونی اقامه نموده‌اند که از قدیم الایام در کتب مفصّله نقل شده و با نگاهی گذرا مشاهده می‌کنیم که پیامبرانی امثال جناب ابراهیم (علیه السلام) و امامانی امثال امام جعفر صادق (علیه السلام) و حکیمانی امثال ارسطو و ابن سینا صدر المتألهین و عارفانی همانند محیی الدین عربی و صدر الدین قونوی‌ها و دانشمندانی همچون ولتر و هرشل و ... و عامیانی همانند آن اعرابی بادیه‌نشین و آن پیره‌زن بافنده و ... هر یك به زبانی سخن از وصف آن ذات

شرح کشف المراد، ص: ۳۱

مقدس گویند و به فرموده سعدی شیرازی:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار          هر ورقش دفتری است معرفت کردگار

و یا بقول شاعر عرب زبان:

و فی کلّ شیئی له آیة          تدل علی انه واحد

و اصولا اگر انسانی اهل معنا و باطن و از اصحاب سر و عباد محبوب حق باشد سراسر گیتی را به نور جمال حق روشن و منور می‌بیند و در عرش و فرش و عالم افلاك و عناصر حضور او را نظاره می‌کند و به فرموده امام الموحدین و مولی العارفین علی (علیه السلام): ما رأیت شیئا الّا و رأیت اللّه قبله و معه و بعده و در جای دیگر می‌فرماید: لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا، و یا بفرموده عارف دلسوخته:

به دریا بنگرم دریا تو بینم          صحرا بنگرم صحرا تو بینم

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت          نشان از قامت رعنا تو بینم

و بقول قرآن: فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، بگذارم و بگذرم از این وادی که مثنوی هفتاد من کاغذ باشد و آغاز تا انجام کتاب را باید در همین رابطه بگذرانم.

باری از هر گل و سبزه و نغمه و چمنی و از هر چشمه و آبشار و دریائی و از هر درخت و شاخ و برگ و میوه‌ای و از زنبور عسل و مورچه تا انسانی و از ذرات معلّق تا کیهان و کهکشانی و از هر جلال و جمالی براحتی برای اثبات ذات حق می‌توان مدد گرفت و گردش ارض و قمر و منظومه شمسی و از رفت و آمد شب و روز و پیدایش فصول مختلفه و از وجود زبانهای گوناگون و رنگهای مختلف و هزاران حالت درونی و روانی انسان به آسانی می‌توان به مقصود رسید و گمشده خود را که جلال و کبریائیش در همه گیتی نمایان است یافت و در حقیقت این



خود ما هستیم که گمشده‌ایم و باید خویش را بیابیم تا او را بیابیم چرا که هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن.

و به قول حکیم سبزوار:

یا من هو اختفی لفرط نوره          الظاهر الباطن فی ظهوره

و باز بقول همین حکیم:

ازمة الامور طرا بیده          و الکل مستمدة من مدده

خدایا کمکم کن تا شمشیر قلم را مهار نموده و در چهار چوبه کتاب پیش روم وگرنه مصداق شعر شاعر خواهم شد که می‌گوید:

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم          وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم

مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما همچنان در اول وصف تو مانده‌ایم

باری همسفران وادی عشق و توحید الطرق الی اللّه تعالی بعدد انفاس الخلائق، و لکن روشهای مهمّی که در مقام استدلال وجود دارد مجموعا به پنج روش تقسیم می‌شود:

۱- روش فلاسفه الهی ۲- روش عرفاء واصل و فانی فی اللّه ۳- روش متکلمین اسلامی ۴- روش دانشمندان طبیعی ۵- روش قرآن و سنت.

هر کدام از این روشها خود به شعبه‌ها و شیوه‌های گوناگون منشعب می‌شوند که ما خلاصه‌ای از هر کدام را خواهیم آورد تا اگر کسی خواست بتفصیل دنبال مطلب باشد مواد لازم را در اختیار داشته باشد و عمده نظر ما به روش فلاسفه و متکلمین است که در کتاب به آن دو اشاره شده:

امّا روش حکماء الهی: فلاسفه الهی از قدیم الایام و از یونان باستان

شرح کشف المراد، ص: ۳۳

یعنی ۲۶۰۰ سال پیش تا به امروز چه فلاسفه جهان اسلام و چه فلاسفه اروپا و آمریکا و جهان مسیحیت هر کدام از راهی برای اثبات وجود خدا استدلال کرده‌اند که تفصیل مطلب را باید از کتاب سیر حکمت در اروپا از جلد اوّل تا ششم جویا شد ولی مهمتر از همه آنها سه برهان است که عبارتند از:

۱- برهان محرّك اوّل: این برهان توسط رئیس المشائین جناب ارسطاطالیس اقامه شده و از راه اثبات حرکت و متحرك به وجود محرّك اوّل می‌رسد و خود این استدلال سه شعبه شده که بعضی‌ها از راه اصل حرکت سیر کردند و بعضی از راه حرکت فلاك و بعضی از راه حرکت نفوس از قوه به فعل که تفصیل مطلب در شرح منظومه حاجی سبزواری بخش حکمت ص ۱۴۷ بیان شده.

۲- برهان امکان و وجوب یا برهان سینوی که ابن سینا آن را اقامه و مرحوم خواجه طوسی هم که شاگرد مع الواسطه [خواجه شاگرد بهمنیار و بهمنیار صاحب التحصیل شاگرد شیخ الرئیس ابن سینا است] ابن سینا می‌باشد از استاد متابعت نموده و در این کتاب ما با همین برهان سر و کار داریم.

۳- برهان صدیقین یا برهان صدرائی که مرحوم ملا صدرا ان را اقامه نموده و این برهان مبتنی بر اصول و مبانی فراوانی است که در حکمت متعالیه مطرح است.

توضیح برهان سینوی: این برهان بر یك سلسله اصول و مبانی مبتنی است که بخشی از آنها بدیهی و بلکه از ابده بدیهیاتند و بخشی نظری و محتاج

شرح کشف المراد، ص: ۳۴

به استدلال و مهمترین آن مبانی عبارتند از:

مبانی برهان:

۱- ابطال نظریه سوفسطائیان یعنی منکرین واقعیات خارجی و ایده‌آلیستها یعنی ذهن‌گرایان در برابر رئالیستها یعنی واقع‌گرایان.

۲- ابطال عقیده سپتی‌سیسمها یعنی شکاکان و لا ادریون.

۳- استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین.

۴- ابطال دور باقسامه.

۵- ابطال تسلسل از راههای گوناگون.

۶- ویژگیهای واجب الوجود لذاته.

۷- خصائص ممکن الوجود لذاته.

از مجموعه این مبانی مبنای اوّل و دوّم را از کتب مفصله باید جستجو کرد از قبیل اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۱ و اندیشه‌های بنیادین اسلامی و بینش دینی مدارس و ... و از طرح این بحثهای جالب ولی دامنه دار در این شرح معذوریم چون از مقصد می‌مانیم و غرض دادن سر نخی است.

و امّا اصل سوّم: در این زمینه مباحثی مطرح است: ۱- قانون کلّی نقیض کل شيء رفعه ۲- تعریف تناقض ۳- شرائط تناقض ۴- اهمیت این قانون در علوم، از این مباحث سه بحث اوّل به منطق مربوط است و خلاصه‌ای از بحث چهارم را می‌آوریم: دانشمندان متافیزیك از سالیان دور و حتی قبل از میلاد مسأله استحاله اجتماع نقیضین را مبدء المبادی تصدیقات قرار داده و مدّعی هستند که: همانطوری که در سلسله معلومات تصوری یك سلسله تصورات بدیهی داریم از قبیل مفهوم وجود- شيء- عدم و ... که مبدء



المبادی تصورات ما هستند و حتی کودك خردسال هم معنای بود و نبود، هست و نیست را بخوبی درك می‌کند و انکار این تصورات مساوی با انکار مجموع تصورها و تعریفها و شناختها است همچنین در سلسله معلومات تصدیقیه هم قانون تناقض مبدء المبادی و اول الاوائل و ابده البدیهیات است و تمام تصدیقات نظری و بدیهی به این قانون برمی‌گردند و در حاشیه شرح منظومه قسمت منطق ص ۹ به این مطلب اشاره شده که اگر ثبوت الشيء لنفسه ضروری و اگر سلب الشيء عن نفسه محال و اگر اجتماع ضدین محال است و اگر اجتماع مثلین در شيء واحد محال است و اگر دور باطل است و صدها اگر دیگر تمام اینها بلحاظ اینست که یا بر می‌گردد به اجتماع نقیضین و یا به ارتفاع نقیضین و آن دو محال بدیهی هستند و در اهمیت این قانون در علوم همین بس که به سخن سه حکیم فرزانه گوش جان بسپاریم:

۱- ابن سینا در الهیات شفا می‌گوید:

قانون اجتماع و ارتفاع النقیضین محال مبدء و المبادی است و اگر یك گوشه جمع نقیضین بهم بخورد کلّ عالم بهم می‌خورد.

۲- بهمنیار در التحصیل می‌گوید:

همانطوری که در نظام تکوین اگر واجب الوجود نبود وجودی هم نبود همچنین در نظام علمی هم اگر مسأله استحاله تناقض نبود علمی در عالم نبود. [به نقل از جلسه درس آیة اللّه جوادی] ۳- علامه طباطبائی در جلد اوّل اصول فلسفه ص ۳۱ می‌گوید:

تمام معلومات به حسب تحلیل به این قضیه [استحاله جمع نقیضین] متکی بوده و با تسلیم وی حقیقتی را انکار نمی‌توان کرد چنانکه با انکار وی حقیقتی را اثبات نمی‌توان کرد.

البته از جمله موارد سردرگمی دیالکتیسین‌ها همین وادی است که در



کتبی که قبلا اشاره شد مطرح شده و از سوی فلاسفه الهی کوس رسوائی مارکسیستها سر هر کوی و بر زن نواخته شده و آخرین ضربه را بر پیکر پوسیده مکتب مارکسیسم، بت‌شکن قرن و ابراهیم تبر به دوش عصر یعنی روح خدا حضرت امام خمینی رحمه اللّه وارد آوردند و برای همیشه این نظام الحادی را به زباله‌دان تاریخ افکنده و دفن نمودند و هنوز بیش از يك سال از پیام تاریخی روح خدا به رئیس ملحدین نمی‌گذرد که شاهد فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی یکی پس از دیگری هستیم به امید روزی که در سراسر گیتی نام و یاد خدا مایه آرامش قلوب ستمدیدگان جهان شود. «آمین».

و امّا اصل چهارم: دور و اقسام آن و ابطال دور:

دور عبارتست از وابستگی دو چیز به یکدیگر از يك جهت به عبارت دیگر: چیزی به چیز دیگر متوقف باشد از همان جهتی که آن شي‌ء دیگر هم بر این شی‌ء متوقف است از همان جهت فی المثل «الف» در اصل وجود بر «ب» وابسته باشد و متقابلا «ب» در اصل تحقق بر «الف» متوقف باشد. قید از يك جهت بدین جهت است که اگر جهات متعدد شد توقف بلا مانع است فی المثل اگر آقای زید در فن معقولات معلم آقای بکر باشد و در همین فن متعلم از بکر باشد غیر قابل قبول است ولی اگر زید در معقولات معلم بکر و بکر در منقولات معلم زید باشد کاملا معقول و بلکه متحقق است.

و دور سه نوع است: ۱- مصرح ۲- مضمر ۳- معی دور مصرح عبارتست از توقف دو چیز بر یکدیگر مستقیما و بدون واسطه فی المثل در تعریف روز بگوئیم: روز آنست که خورشید در آن طلوع می‌کند و در تعریف خورشید بگوئیم: خورشید آنست که در روز طلوع می‌کند این دور است یعنی شناخت روز وابسته به شناخت شمس و شناخت شمس هم بر



شناخت روز متوقف است.

دور مضمر یا خفی آنست که دو چیز بر یکدیگر متوقف باشند ولی با يك یا چند واسطه مثلا وجود زید بر وجود بکر و وجود بکر بر وجود خالد و وجود خالد بر وجود زید وابسته باشد.

دور معی آنست که دو چیز بر یکدیگر متوقف بوده و هر دو معلول علت ثالثی باشند و با یکدیگر تلازم وجودی داشته باشند فی المثل حرارت شمس بر روشنائی آن و روشنائی شمس بر حرارت و هر دو به شمس وابسته‌اند.

از اقسام ثلاثه دور قسم ۱ و ۲ باطل می‌باشد و دلیل بر استحاله دور آنست که:

دور مستلزم توقف يك شيء بر خودش می‌باشد و توقف شيء بر خودش مستلزم تقدم شيء بر خودش و تقدم مستلزم تناقض است و تناقض بديهی البطلان است و مستلزم المحال محال.

توضيح: فرض كنيد اگر از باب مثال وجود زيد بر وجود خالد وابسته باشد و وجود خالد بر وجود زيد در اينجا الّا و لا بد بايد وجود زيد بر وجود خالد و هر آنچه كه وجود خالد به او متكی و متوقف است وابسته باشد و از جمله چيزهائی كه وجود خالد بر آنها متوقف است خود وجود زيد می‌باشد چون فرض اينست كه خالد هم بر زيد متوقف است پس لازم می‌آيد وجود زيد بر وجود خود متوقف باشد پس زيد هم موقوف عليه است و هم موقوف، آنگاه لازم می‌آيد كه از آن جهت كه موقوف عليه است پيش از خالد باشد و از آن حيث كه موقوف است پس از خالد باشد پس لازم می‌آيد كه زيد پيش از خودش موجود باشد و اين مستلزم جمع ما بين نقيضين است زيرا معنايش آنست كه زيد پيش از خالد هم موجود باشد و هم نباشد، از آن حيث كه موقوف عليه است بايد باشد و از آن حيث كه موقوف است نبايد باشد و اجتماع نقيضين

شرح كشف المراد، ص: ۳۸

محال است پس دور هم باطل و محال است.

و امّا اصل پنجم: تسلسل و ابطال آن و اقسام آن:

تسلسل در لغت از ريشه سلسله به معنای زنجيره است و مناسبت آن با معنای مصطلح ذيل آنست كه چون سلسله ممكنات بسان حلقات زنجير يكديگر را در آغوش كشيده‌اند لذا تسلسل نام گرفته و در اصطلاح اهل معقول عبارتست از پی‌درپی بودن يك سلسله علل و معاليل كه همه ممكن الوجود بوده و به جائی هم منتهی نشود بلكه تا بی‌نهايت امتداد داشته باشد فی المثل الف علت ب و ب علت ج و ج علت دال و ... تا بی‌نهايت.

و امّا اقسام تسلسل: تسلسل بر چهار نوع است:

۱- تسلسل در امور معدومه كه عبارتست از اينكه يك سلسله اعدام نامتناهی پشت سر هم واقع شوند و چون عدم واقعيت خارجی نيست بايد در محيط ذهن عدمها را فرض نمود و نامتناهی قرار داد.

۲- تسلسل در امور اعتباريه يعنی ذهن ما فرض كند كه اگر مثلا وجود در خارج موجود باشد بايد برای او هم وجودی باشد و برای وجود دوم هم وجود ديگری و همچنان اين تصورات را ادامه دهد تا ذهن خسته شود.

۳- تسلسل لايقفی و آن عبارتست از اينكه تمام افراد سلسله در خارج بالفعل موجود نباشند ولی تا بی‌نهايت بتوان بر او افزود مانند عدد كه می‌گويند نامتناهی لايقفی است يعنی ما در باب عدد به نقطه‌ای نمی‌رسيم كه بالاتری نباشد بله هر عددی را كه فرض كنيم بالاتر از آن عددی قابل تصور و تحقق است و لو جلو اين عدد تا كره ماه صفر بچينيم يا عدد بگذاريم ... «حال اين سه نوع تسلسل مورد بحث نيست».

۴- تسلسل مورد بحث ما که باطل است عبارتست از تسلسل در

شرح کشف المراد، ص: ۳۹

اموری که دارای سه ویژگی باشند:

۱- در خارج حقیقتا موجود باشند نه اینکه اعتبار و فرض ذهن باشند بر خلاف قسم ۱ و ۲.

۲- این امور موجود نامتناهی مجتمع در وجود باشند بر خلاف قسم سوّم.

۳- میان این امور موجود ترتب علیّ و معلولی باشد بر خلاف نفوس برزخی که همه موجودند در آن عالم و تزاحمی هم ندارند امّا ترتبی بینشان نیست بلکه در عرض همند.

و امّا ابطال تسلسل: ما معتقدیم که سلسله علت‌ها و معلولها حتما باید منتهی شوند به علتی که او هرگز معلول چیزی نباشد و علت نخستین و علت العلل باشد و محال است که این سلسله ممکنات تا بی‌نهایت امتداد داشته و به واجب الوجود بالذاتی متکی نباشند و برای اثبات محالیت تسلسل از سوی فلاسفه الهی براهین متعددی اقامه شده از قبیل:

۱- برهان تطبیق ۲- برهان وسط و طرف ابن سینا ۳- برهان حیثیات شیخ اشراق ۴- برهان ترتب ۵- برهان تصانیف ۶- برهان اسد و اخصر فارابی ۷- برهانی که فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر آورده و ما به بیان همان برهان بسنده می‌کنیم:

سلسله مکنات به هر اندازه که بر تعدادشان افزوده شوند حتی اگر نامتناهی باشند باز همه آنها در امکان ذاتی شریکند یعنی بدون علّت و مؤثر خارجی یافت نمی‌شوند پس اگر بپذیرفتیم که ممکن الوجودی در خارج وجود دارد باید بپذیریم که مؤثری و بوجودآورنده‌ای برای آن نیز هست حال آن مؤثر از سه حال بیرون نیست:

شرح کشف المراد، ص: ۴۰

۱- یا خود همین سلسله ممکنات آفریننده خودشان می‌باشند.

۲- یا جزئی از این سلسله فی المثل حلقه صدم در آفرینش کل این ممکنات مؤثر است.

۳- و یا حقیقتی بیرون از دائره امکان و ممکنات سر سلسله این ممکنات است.

احتمال اوّل مستلزم دور است و دور مستلزم توقف الشيء علی نفسه و توقف مستلزم تقدم الشيء علی نفسه و تقدم مستلزم تناقض است فهو باطل.

و احتمال دوّم مستلزم آنست که آن جزء در خودش هم تأثیر بگذارد و ایجاد کند چون خودش هم جزئی از سلسله است و وقتی مؤثر در کل بود مؤثر در جزء هم خواهد بود و نیز مستلزم آنست که آن جزء در علل خویش هم مؤثر باشد یعنی ممکنات سابق بر او و در ردیف علل او هم توسط همین جزء ایجاد شده باشد و چنین چیزی مستلزم تقدم شيء هم بر خود و هم بر علل خود است و کلاهما محالان عقلیان بدیهیان.

و احتمال سوم هم مستلزم مطلوب ما است که واجب الوجودی هست زیرا که موجود در خارج یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود و وقتی که آن عامل مؤثر ممکن نبود حتما باید واجب باشد زیرا شق ثالثی وجود ندارد پس سلسله ممکنات به واجب منتهی شد و امّا خود آن واجب دیگر معقول نیست به جائی منتهی شود وگرنه واجب نخواهد بود چنانکه در آینده بیشتر بحث خواهیم کرد ان شاء اللّه تعالی.

و امّا اصل ششم: خصائص واجب الوجود:

اگر انسان در خود کلمه واجب الوجود لذاته دقت کند يك دنیا مطلب نصیب او می‌شود و ما به گوشه‌ای از خصائص اشاره نموده و تفصیل آن را به

شرح کشف المراد، ص: ۴۱

باب صفات ثبوتیه و سلبیه محول می‌کنیم:

۱- حقیقتی که در مقام اثبات او هستیم و نامش را واجب الوجود لذاته می‌گذاریم باید دارای جمیع کمالات هستی به نحو اتم و اکمل باشد زیرا هستی‌بخش جمیع ما سوا و کمال‌بخش به دیگران او است پس خود او باید این کمالات را در حدّ اعلا دارا باشد وگرنه بقول حکماء: فاقد شيء معطی شيء نخواهد بود.

و بقول شاعر:

ذات نایافته از هستی بخش		کی تواند که شود هستی‌بخش

خشك ابری که بود ز آب تهی		ناید از وی صفت آبدهی

۲- ما معتقدیم که وجود واجب الوجود و کمالات او عین ذات اوست و از خود ذات می‌جوشد و نشأت می‌گیرد وگرنه اگر زائد بر ذات بوده و از غیر کسب کمال کند او واجب الوجود نخواهد بود.

۳- نیستی سابق و لاحق هر دو بر واجب الوجود لذاته محال است یعنی او نه آغازی دارد و نه انجامی بلکه آغاز و انجام همه موجودات است و از بی‌نهایت تا بی‌نهایت باقی و ثابت و سرمدی است.

۴- واجب الوجود لذاته بسیط من جمیع الجهات است و ترکیب به همه اقسامش در آنجا راه ندارد.

۵- واجب الوجود لذاته یکتای بی‌همتا است و شريك و مثل و مانندی برای او متصور نیست.

و امّا اصل هفتم: خصائص ممکن الوجود لذاته:

دقت در معنای این کلمه بسیاری از ویژگیهای آن را روشن می‌سازد و ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

شرح کشف المراد، ص: ۴۲

۱- وجود و عدم نسبت به ذات ممکن مساویند یعنی نه هستی برای او ضروری است تا واجب الوجود لذاته باشد و نه نیستی برای او ضرورت دارد تا ممتنع الوجود لذاته باشد بلکه لا اقتضا است و با تحقق علت تامه متحقق و با عدم آن معدوم می‌گردد.

۲- ممکنات در اصل وجود و کمالات وجودی نیازمند واجب الوجود هستند چون ذاتا چیزی ندارند بلکه صفرند که در کنار عدد معنا می‌دهند.

و بقول شاعر:

سیه‌روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و اللّه اعلم

۳- ممکنات همانگونه که در اصل وجود نیاز به غیر دارند همچنین در تداوم هستی نیز آن به آن و لحظه به لحظه محتاج به تقویت قیوم علی الاطلاقند و اگر آنی از لطف و اراده حق محروم گردند نابودند، اگر نازی کند درهم فرو ریزند قالبها.

و بقول شبستری:

زیرنشین علمت کائنات ما بتو قائم چو تو قائم به ذات

زیرا که فقر و تهیدستی در عمق ذات ممکنات لانه کرده و بسان مرده‌ای هستند که دیگری او را سر پا نگهداشته و کافی است که تکیه‌گاهش را از دست بدهد که سقوط حتمی است. ممکن همیشه فقیر است و بلکه فقر محض است و فقیر همیشه نیازمند غنی مطلق است و به فرموده حاجی سبزواری در بخش حکمت شرح منظومه ص ۷۰: «و حاجة الممکن اوّلیة» یعنی نیازمندی ممکنات به مؤثر از بدیهیات اولیه است و تصور صحیح از این قضیه بدون شك مستلزم تصدیق به آن است و قانون: کل ممکن محتاج الی المؤثر هم مربوط به همینجا است.

شرح کشف المراد، ص: ۴۳

اصل برهان: پس از اینکه ذهن‌گرائی و شکاکیت را پشت سر گذاشتیم و رئالیستی اندیشیدیم یعنی پذیرفتیم که در خارج از محیط ذهن ما واقعیتی وجود دارد و همه چیز منحصر به علم و صور ذهنی نیست [چنانکه حق همین است و امروزه شاید در جهان دانشمند ایده‌آلیست وجود نداشته باشد بلکه ماتریالیستها و متافیزیسین‌ها هر دو رئالیست می‌باشند با این تفاوت که لائیك خود را در حصار تنگ و تاریك محسوسات محصور می‌سازد و ما وراء ظلمتکده طبیعت و مادیت را نمی‌تواند ببیند ولی الهی معتقد است که فراسوی مادّه و مادیات حقایق مجرّده‌ای وجود دارد که نور محض بوده و بمراتب قویتر از وجودات مادّی بوده و بلکه سلسله جنبان جهان طبیعتند آری مادیون چشم ظاهر و حیوانیشان بینا است و چشم باز می‌کنند و طبیعت را با همه زیبائیهایش می‌بینند امّا دو چشم باطن آنها کور است و آنچه را که با چشم سر نادیدنی است نمی‌بینند. به قول شاعر:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنی است آن بینی

و در روایات اسلامی آمده که: انسان علاوه بر چشم ظاهر دو چشم باطن دارد که آن دو ناپیدایند و توسط آن غیب و امور ناپیدا را درك می‌کند].

آنگاه خواهیم گفت: آیا این موجود خارجی واجب الوجود لذاته است یا ممکن الوجود؟ اگر بفرمائید: آن حقیقت واجب الوجود است، می‌گوئیم:

فثبت المطلوب یعنی وجود واجب الوجود را پذیرفتیم و اگر بگوئید آن وجود ممکن الوجود است، خواهیم گفت: قانون ممکنات اینست که کل ممکن محتاج الی المؤثر طبق این قاعده آن حقیقت ممکنه به مؤثری نیازمند است یعنی عاملی باید به او هستی ببخشد آنگاه نقل کلام می‌کنیم به آن عامل مؤثر و سؤال فوق را تکرار می‌کنیم به اینکه آیا آن مؤثر خارجی واجب الوجود است یا ممکن

شرح کشف المراد، ص: ۴۴

الوجود؟ اگر بفرمائید: واجب الوجود است خواهیم گفت: فهو المطلوب ولی اگر بگوئید: آن مؤثر خارجی هم ممکن الوجود است خواهیم گفت: به حکم قانون مذکور، بوجودآورنده این ممکن دوم کیست؟ اگر بفرمائید خالق ممکن دوم همان ممکن اوّلی است خواهیم گفت: این دور است و دور هم باطل است بویژه دور مصرح و اگر بفرمائید: موجود سوّمی آن دومی را خلق نموده نقل کلام به آن نموده و سؤال خود را تکرار می‌کنیم آنگاه یکی از سه حالت بوجود می‌آید:

۱- یا دور لازم می‌آید که باطل است.

۲- و یا تسلسل لازم می‌آید که آن هم باطل است.

۳- و یا می‌پذیریم که جمیع ممکنات به واجب منتهی شده و از آنجا سر چشمه می‌گیرند که مطلوب ما است فثبت وجود الواجب تبارك و تعالی.

چند نکته:

نکته اوّل: خواننده عزیز توجه دارد که بحث ما یك گفتگوی صد در صد عقلی و استدلالی است و چنین بحثی تنها عقل و نیروی درّاکه را قانع می‌سازد امّا کاری با وجدان و با فطرت ندارد وگرنه از دیدگاه اسلام و قرآن ایمان و باور قلبی و فکری خوب است امّا یقین و یافتن بالاتر از آنست و توصیه اسلام اینست که بقدری باید در این راه رفت تا خدای را یافت و به فرموده اوّلین حقیقت ممکن یعنی خواجه کائنات.

ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی و بقول شبستری در گلشن راز:

خلیل‌آسا برو حق را طلب کن          شبی را روز و روزی را به شب کن

رسیدن به مرحله یقین ریاضت و مبارزه با هوای نفس را می‌طلبد تا آنجا که بقول حدیث قدسی:

شرح کشف المراد، ص: ۴۵

لا یزال یتقرب الی عبدی بالنوافل حتی کنت سمعه الذي یسمع به و بصره الذي یبصر به ...

نکته دوّم: مرحوم علامه می‌فرماید: در قرآن هم به این برهان امکان و وجوب استدلال شده آنجا که می‌گوید:

أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ «فصلت/ ۵۳».

در تفسیر آیه فوق کافی است سخنی از علامه طباطبائی در جلد ۱۷ تفسیر المیزان ص ۴۳۱ بیاوریم: ایشان می‌فرماید: کلمه شهید هم به معنای شاهد آمده و هم به معنای مشهود مثل رحیم و قتیل و در آیه فوق متناسب با سیاق آیه معنای دوم است، کلمه بربك فاعل لم یکف است و باء زائده است و جمله انه علی کل شیء شهید بدل از فاعل است، و استفهام در آیه انکاری است و معنای آیه چنین است: او لم یکف فی تبین الحق کون ربك مشهودا علی کل شیء اذ ما من شيء الّا و هو فقیر من جمیع جهاته الیه متعلق به و هو تعالی قائم به قاهر فوقه فهو تعالی معلوم لکل شيء و ان لم یعرفه بعض الاشیاء.

نکته سوّم: براهین اثبات وجود خدا دو گونه‌اند:

۱- برهان انی یعنی از معلول به علت رسیدن مثل برهان حدوث- حرکت- نظم و ...

۲- برهان لمی یعنی از علت به معلول رسیدن و در برهان امکان و وجوب از همین شیوه استفاده شده.

نکته چهارم: ما در برهان فوق اصل وجود واجب الوجود را ثابت کردیم امّا اینکه آیا این حقیقت یکتا است یا شریك دارد؟ مادی است یا مجرد؟ و ...

در مباحث صفات واجب الوجود خواهد آمد.

شرح کشف المراد، ص: ۴۶

(خداشناسی)

(برهان حدوث)

قوله و المتکلمون سلکوا طریقا آخر: در بحث گذشته با شیوه فلاسفه برای اثبات وجود خداوند استدلال نمودیم اینك در این درس به روش متکلمین اسلامی استدلال می‌کنیم: مهمترین برهانی که از سوی متکلمین اقامه شده برهان حدوث است این برهان نیز بر اصول و مبانی متعددی استوار است که اهمّ آن مبانی را ذیلا می‌آوریم:

۱- ازلیت ماده و ابطال آن.

۲- اختلاف حکما و متکلمین راجع به حدوث و قدم عالم.

۳- عقیده متکلمین راجع به جسمیت کل عالم و ریشه آن.

۴- فیاض علی الاطلاق بودن خداوند و حدوث زمانی.

۵- معنای حرکت و سکون و اقسام آن و مراد متکلمین.

۶- معنای حدوث و قدم و اقسام آن و مراد متکلمین.

۷- خواص عمومی مادّه مرتبط به اصل اوّل.

۸- ابطال دور و تسلسل در سلسله علل و معالیل.

۹- حقیقت جسم در نزد فلاسفه و متکلمین.

۱۰- فرق برهان حرکت با برهان حدوث.

۱۱- حقیقت زمان چیست؟

۱۲- چرا تصادف باطل است؟



۱۳- عمده دلیل متکلمین برای حدوث زمانی.

۱۴- خاتمه مبانی و بیان چند نکته.

اما اصل اوّل و دوّم: یکی از مباحث پرجاروجنجال اینست که آیا ماده اولیه قدیم بوده و سر آغازی ندارد؟ یا اینکه از نقطه معینی آغاز می‌گردد؟

در اینجا یك بحث میان فلاسفه و متکلمین است و یك بحث میان متکلمین و ماتریالیستها است و یك بحث میان فلاسفه و ماتریالیستها:

امّا بحث اول: نظر به اینکه متکلمین حدوث را تنها حدوث زمانی می‌گرفتند نه حدوث ذاتی و از طرفی ملاك نیازمندی ممکنات به واجب را حدوث [وجود بعد العدم] می‌دانستند.

از طرفی در لسان معصومین (علیهم السلام) سخن از حدوث به میان آمده است.

و از طرفی گروهی از فلاسفه یونان قائل به قدم زمانی عالم بوده و از پیروان مکتبهای آسمانی می‌خواستند که اگر شما مدعی حدوث زمانی هستید باید بر مدعای خویش دلیل بیاورید و ...

این امور موجب شد که متکلمین مسیحی و یهودی و مسلمانها در مقام جوابگوئی به فلاسفه و اثبات حدوث عالم و از این طریق اثبات وجود محدث برآیند و به قول علامه طباطبائی در نهایة الحکمة ص ۲۴۰ چنین استدلال کردند: العالم «ما سوی اللّه» کلّه اجسام و الاجسام لا تخلو عن الحرکة و السکون و هما حادثان و ما لا یخلو من الحوادث فهو حادث فالاجسام کلها حادثة و کل حادث مفتقر الی محدث فمحدثها امر غیر جسم و لا جسمانی.

امّا فلاسفه که حدوث را در حدوث زمانی حصر نمی‌کنند بلکه به حدوث



ذاتی هم قائل هستند و از طرفی مناط احتیاج را بنا به دلائلی امکان ذاتی می‌دانند نه حدوث و از سوی دیگر محور بحث آنها بر روایات شرع مقدس مبتنی نبوده بلکه آزادانه و بر اساس استدلال عقلی بحث می‌کنند و یا روایات را هم توجیه می‌کنند بگونه‌ای که با مرام آنها سازگار باشد مثلا می‌گویند: حدوث مذکور در روایات اعم است و حدوث ذاتی را هم می‌گیرد و از طرف دیگر خداوند را فیاض علی الاطلاق دانسته و بخل را در ساحت مقدس او راهی نیست روی این جهات طرفدار قدم زمانی عالمند و در عین حال تصریح می‌کنند که معانی قدمت زمانی آن نیست که پس محتاج

به علت نیست بلکه مثل ممکنات نسبت به واجب الوجود مثل نور شمس نسبت به شمس است که هیچ‌گاه روشنائی از خورشید جدا نیست مع ذلك معلول او هم هست.

و امّا بحث دوّم: همه ماتریالیستها چه آنها که در تفسیر نظامات هستی طرفدار تصادف کر و کور و بی‌شعورند شعورند و چه کسانی که این پدیده‌ها و حوادث جهان را با خواص ماده توجیه می‌کنند یعنی ماتریالیسم متافیزیك و چه آنها که حوادث را بر اساس اصل وحدت اضداد و قانون حرکت و تحول عمومی تفسیر می‌کنند یعنی ماتریالیسم دیالکتیك، همگی در این اصل متفقند که جهان ماده ازلی بوده و سر آغازی ندارد بلکه از بی‌نهایت بوده و خواهد بود و در نتیجه چیزی که آغازی نداشته انجامی هم نخواهد داشت فلا مبدء و لا معاد.

متکلمین در مقام جواب از اینها راه حدوث عالم را پیش کشیده‌اند و با برهان حدوث ثابت می‌کنند که عالم حادث است و وقتی حادث شد چند احتمال مطرح است:

۱- عالم هستی بخودی خود و تصادفا ایجاد شده «این احتمال در آینده ابطال خواهد شد».



۲- جهان هستی خودش آفریدگار خویش است «اینهم مستلزم تقدم الشي‌ء علی نفسه است که مستلزم تناقض است و باطل».

۳- هر کدام از این پدیده‌ها علت وجود پدیده دیگر است «اینهم یا مستلزم دور است و یا تسلسل و هو باطل».

۴- حقیقی ما وراء جهان ماده و مادیات آفریدگار این حوادث است که آن حقیقت خود قدیم است نه حادث تا محتاج به محدث باشد و در قرآن هم به این بیان اشاره شده:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْ‌ءٍ؟ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ؟ أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ؟ بَلْ لا يُوقِنُونَ «طور آیه ۳۵ و ۳۶».

پس سخن مادیون فاسد است.

و اما بحث سوّم: فلاسفه الهی و ماتریالیستها در این امر مشترکند که عالم را از حیث زمانی قدیم می‌دانند با این تفاوت اساسی که فلاسفه از راه امکان و وجوب مدعی هستند که گرچه عالم قدیم است ولی بی‌نیاز از مؤثر نیست زیرا در سراسر گیتی واقعیاتی را می‌بینیم که امکان و خواص آن شراشر وجودشان را پر کرده و برهان عقلی می‌گوید: این ممکنات بدون واجب الوجود محال است و واجب الوجود را نشانه‌هائی است که در مادّه و مادیات آن نشانه‌ها نیست چنانکه در باب صفات خداوند خواهیم گفت.

امّا مادیون می‌گویند: مادّه اولیه واجب الوجود است و نیازی به هستی‌بخش خارج از ماده ندارد آن وقت از اینها باید پرسید: این چه واجب الوجودی است که همواره متغیر و دگرگون است و پیوسته محفوف به دو عدم است یکی عدم سابق و دیگری عدم لاحق؟ تازه بر فرض که ماده اولیه عدم سابق نداشته باشد ولی عدم لاحق را که خودتان تصریح می‌کنید زیرا که این

مواد دوّم و سوّم و هزارم و میلیونیم و ... دارد و این همان ماده اولیه است که به این مواد تغییر یافته و این صفات از آن واجب الوجود نیست. در خاتمه به دفاع از متکلمین می‌گوئیم: از دو راه اساسی می‌توان حدوث عالم را اثبات کرد:

۱- از راه حرکت جوهری: علامه طباطبائی رحمه اللّه در کتاب نهایة الحکمه ص ۲۴۰ می‌گوید:

برهان متکلمین برهان حدوث است [و در صفحه قبل از زبان خود علامه آوردیم] سپس به کبرای استدلال اشکال می‌کنند که شما می‌گوئید: و کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث ما قبول نداریم زیرا به عقیده شما تغییرات در عوارض است و جوهر اشیاء ثابتند پس تغییر و حدوث اعراض ملازم با تغییر ذات نیست ...

سپس می‌فرماید: نعم لو بنی علی الحرکة الجوهریة تمت المقدمة و نجحت الحجة.

توضیح اینکه: بر اساس حرکت جوهری متن عالم جسمانی در حرکت و سیلان است و هستی یکپارچه حرکت است و متحرك عین حرکت است و هر لحظه عالم حادث می‌شود بقول شاعر:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقاء

بر این مبنا اثبات حدوث زمانی برای عالم میسور است و عالم آن به آن نو و تازه می‌شود.

۲- از راه علم: دانشمند معظم آقای شیخ محمد جواد مغنیه رحمه اللّه در کتاب فلسفه التوحید و الولایة ص ۳۴ استدلالی از متفکرین عصر جدید برای اثبات وجود خدا می‌آورد که به صورت برهان سبر و تقسیم است و دارای

شرح کشف المراد، ص: ۵۱

چهار احتمال است احتمال سوم اینست که اگر شخصی بگوید عالم ازلی و ابدی است یعنی نه آغاز دارد و نه انجام، مستدل می‌گوید: این احتمال هم باطل است زیرا که علم جدید تا بحال بیش از یکصد و دو عنصر برای عالم کشف کرده و با دقت بیشتر باین نتیجه رسیده‌اند که تمام عناصر در مسیر زوالند منتهی برخی سریعتر و برخی کندتر و در سایه کشف این حقیقت تثبیت کرده‌اند که جهان آغاز و انجامی دارد و گفته‌اند که پس از تحقق هدف از آفرینش این جهان حتما فانی و نابود خواهد شد و دانشمندان عمر جهان را به حدود ۵ بلیون سال تخمین زده‌اند. [بدون تردید پیشرفتهای علمی حاکی از آنست که روزی انرژی شمس تمام می‌شود و ... و جهان را پایانی است که وقتی بآن نقطه رسید تمام این نظامات درهم فرو می‌ریزد و اگر ازلی بود نباید پایانی داشت].

و امّا اصل سوّم: به عقیده متکلمین جهان آفرینش یعنی جمیع ما سوی اللّه از فرشتگان و آسمانها و زمین و آنچه در آن است از موجودات همه و همه یا جسمند و یا از عوارض جسم، متکلمین تنها حقیقتی را که مجرّد می‌دانند ذات حق است وگرنه روح انسان و فرشتگان را عموما مادی می‌دانند منتها فرشته را جسمی نوری و لطیف می‌دانند که با چشم ظاهری قابل ادراك نیست و در تعاریف می‌گویند: الملك جسم نوری یتشکل باشکال مختلفة سوی الکلب و الخنزیر.

در مقابل جن که می‌گویند: جسم ناری یتشکل باشکال مختلفه حتی الکلب و الخنزیر.

امّا به عقیده فلاسفه الهی چه پیروان افلاطون و چه مشائین یعنی پیروان ارسطو و چه اشراقیین یعنی پیروان شیخ اشراق و چه پیروان حکمت متعالیه صدرائی حقیقت مجرّد منحصر به ذات حق نیست بلکه حقایق مجرده

شرح كشف المراد، ص: ۵۲

دیگری هم هست که از آنها به عقول قاهره و یا مثل نوریه و یا فرشتگان تعبیر می‌کنند و می‌گویند: برخی از موجودات ذاتا و فعلا یعنی هم در مقام ذات و هم در مقام فعل مجرّدند مانند عقول کلیه و فرشتگان و برخی دیگر در مقام ذات مجرّدند ولی در مقام فعل نیاز به ابزار مادی دارند مانند نفوس ناطقه بشری که به عقیده افلاطون قدیم و مجرّدند و بعقیده ارسطوئیان حادث و مجردند و می‌گویند: روحانیة الحدوث و البقاء و به عقیده ملا صدرا نفوس ناطقه در بدو پیدایش مادی و جسمانی‌اند ولی بعدها در اثر حرکت جوهری تبدیل به مجرد شده و روحانیة البقاء هستند و فلاسفه الهی با براهین متعدد ثابت می‌کنند که روح انسان مجرد است و فرشتگان نیز مجردند در مقابل مادیون که اساسا منکر موجود مجردند و در مقابل متکلمین که تنها ذات حق را مجرّد می‌دانند.

و ریشه این پندار متکلمین ظواهر آیات و روایات است از قبیل داستان فطرس ملك و یا از قبیل آیات ذیل: أُولِي أَجْنِحَةٍ یعنی فرشتگان صاحبان بالهایند و ... که از دیدگاه فلاسفه الهی کلیه این ظواهر قابل توجیه است.

و امّا اصل چهارم: راجع به این اصل در خاتمه این مبانی ضمن اشکالها و جواب و نقل کلام حاجی سبزواری مقداری بحث خواهیم کرد و فعلا متعرض آن نیستیم.

و امّا اصل پنجم: یکی از مباحث دقیق و لطیف فلسفه بحث حرکت است که جناب ارسطو از همین راه وجود محرك اوّل را ثابت می‌کند برای حرکت در فلسفه تفسیری و در کلام تفسیر دیگری شده.

امّا فلاسفه می‌گویند: حرکت عبارتست از خروج تدریجی و گام به گام یك شي‌ء از حالت قوه و استعداد بسوی فعلیت که کمال ثانوی شي‌ء متحرك

شرح كشف المراد، ص: ۵۳

است.

و امّا متکلمین می‌گویند: حرکت عبارتست از حصول جسمی در مکان دوّم که مسبوق است به حصول آن جسم در مکان اوّل و سکون عبارتست از حصول ثانوی جسم در مکان اول که مسبوق به آن قبل است طبق این مبنا سکون با حرکت متضادین هستند نه عدم و ملکه، حال در رابطه با حرکت مباحثی وجود دارد که ما به دو بحث آن اشاره می‌کنیم:

۱- آیا اصولا حرکت وجود دارد یا خیر؟ وجود حرکت در خارج نزد جمهور فلاسفه و متکلمین از بدیهیات است و حتی طفل دبستانی هم وجود حرکت را حس می‌کند مع ذلك زنون و پارمنیدس منکر حرکت بوده و قائل به سکونهای پی‌درپی می‌باشند.

۲- حرکت در کدامیك از مقولات عشر راه دارد؟ و مراد متکلمین کدام است؟

بطور اجمال باید دانست که فلاسفه مشاء حرکت را در چهار مقوله از مقولات عشر قائل بودند که همه آنها مربوط به اعراض است و در ذات و جوهر اشیاء قائل به حرکت و تغییر نبودند و آن چهار عبارتند از:

۱- در مقوله کیف مانند حرکت سیب از زردی بسوی سرخی و حرکت آب از سردی بسوی گرم شدن.

۲- در مقوله کمیت مانند حرکت هسته خرما بسوی درخت شدن و رشد کردن و بر حجم آن افزوده شدن.

۳- در مقوله وضع مانند حرکت کره بر محور خودش که محاذات او با جسم محاذی عوض می‌شود.

۴- در مقوله این مانند انتقال اجسام از مکانی به مکان دیگر و قرب و بعد مکانی آنها.

شرح کشف المراد، ص: ۵۴

امّا پس از ظهور ملا صدرا در جهان فلسفه با مبانی و تحقیقات شگرف او تحولاتی بوجود آمد از جمله وی ثابت نمود که حرکت مختص به اعراض نبوده و بلکه در جوهر و ذات اشیاء راه دارد و جهان یکپارچه سیلان و تغییر است و چشم عادی آن را ساکن می‌پندارد. بقول شاعر:

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

و امّا مقصود متکلمین از حرکت همان حرکت مکانی و در مقوله این است چنانکه از تعریفشان بر می‌آید.

و امّا اصل ششم: مرحوم حاجی سبزواری در شرح منظومه قسمت حکمت ص ۸۰ و ۸۱ برای حدوث و قدم دو تقسیم بیان می‌کند:

۱- حدوث یا حقیقی است یا اضافی:

حدوث حقیقی عبارتست از اینکه شي‌ء مسبوق به عدم باشد یعنی نبود و بعد پیدا شد در مقابل این قسم قدم حقیقی است که عبارتست از اینکه اینکه شي‌ء هیچگاه مسبوق به عدم نشده بلکه همواره وجود داشته حدوث قدم اضافی عبارتست از اینکه از دو پدیده آنکه زمانش مقدم است یعنی زودتر بوجود آمده نسبت به آن که زمانش بعد است اوّلی را قدیم و اضافی و دوّمی را حادث اضافی نامند.

۲- حدوث در تقسیم دیگر پنج قسم است:

۱- زمانی ۲- ذاتی ۳- دهری ۴- سرمدی ۵- اسمی، از این اقسام دو قسم اوّل مربوط به بحث ما است، حدوث زمانی عبارتست از تقدم عدم واقعی شي‌ء بر وجودش یعنی زمانی بود که این شي‌ء نبود سپس بوجود آمد و در قبال آن قدیم زمانی است.

حدوث ذاتی عبارتست از مسبوقیت وجود يك شي‌ء به امکان ذاتی یا

شرح کشف المراد، ص: ۵۵

عدم مجامع و یا لیسیت ذاتیه و یا لا اقتضاء محض یعنی ذاتا نه اقتضای وجود داشت و نه اقتضای عدم که از این تعبیر می‌کنیم به لیسیت ذاتیه، حال فلاسفه عالم اجسام را قدیم زمانی و حادث ذاتی می‌دانند ولی متکلمین جهان را حادث به حدوث زمانی می‌دانند ولی متکلمین جهان را حادث به حدوث زمانی می‌دانند یعنی می‌گویند زمانی بود که عالم نبود و تنها خدا بود سپس شروع کرد به عالم‌آفرینی و مرادشان از زمان، زمان موهوم است کما سيأتی.

و امّا اصل هفتم: ماديات و اجسام علاوه بر خواصى كه براى هر كدام وجود دارد و بتوسط آنها از يكديگر ممتاز مى‌گردند يك سلسله ويژگيهاى عمومى دارند كه در تمام اجسام و جسمانيات جارى است و آنها عبارتند از:

۱- حركت: تمام پديده‌هاى مادى يا خود متحركند و يا در پوشش يك حركت عمومى قرار دارند مثل حركت زمين بدور خود و بدور خورشيد.

۲- انقسام و تجزيه‌پذيرى: تمام ماديات در ابعاد ثلاثه طول و عرض و ارتفاع قابل قسمتند و اين قبول انقسام نامتناهى است يعنى به نقطه‌اى نمى‌رسيم كه انقسامى نباشد حتى اگر تقسيم خارجى ميسر نباشد انقسامات وهمى تا بى‌نهايت ادامه دارد.

۳- تشخص و جزئيت: همه مادياتى كه در خارج هستند داراى تشخص و جزئيتند يعنى هيچ‌كدام بر ديگرى قابل انطباق نيست و بقول حكماء: الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

۴- زمان: از آنجا كه همه ماديات در حركت و در حال تغيير و تحول دائمند لذا از مقدار حركت آنها زمان انتزاع مى‌شود و مى‌گوئيم زمان از خواص ماده است يعنى هيچ موجود مادّى نيست كه تمام زمان را فرا گرفته باشد بلكه هر موجودى در مقطعى از زمان واقع مى‌شود منتهى يكى زمان بيشترى را اشغال

شرح كشف المراد، ص: ۵۶

مى‌كند و ديگرى كمتر.

۵- مكان: هر موجود مادّى فضاى معينى را اشغال مى‌كند و نام آن فضا را مكان مى‌گذاريم البته راجع به حقيقت مكان حرفهاى زيادى مطرح است كه مربوط به فلسفه است.

و امّا اصل هشتم: تعريف هر يك از دور و تسلسل و اقسام آنها و ابطال آن دو كه سابقا در بيان اصول برهان امكان و وجوب بتفصيل گفته آمد و نيازى به ذكر نيست.

و امّا اصل نهم: پيرامون ماهيت و حقيقت جسم ميان فلاسفه و متكلمين اختلاف است و مجموعا چند نظريه در اين باب وجود دارد:

۱- جسم در حقيقت مركب است از اجزاء صغار صلبه غير متناهى كه اين اجزاء صغار قابل تقسيم نيستند و بالفعل موجودند يعنى اين اجسامى كه ما در خارج بهم پيوسته مى‌بينيم در واقع از هم گسسته و جدايند شبيه اجزاء آرد منتهى اجزاء آرد درشت بوده و قابل رؤيت است بخلاف اجزاء جسم. «قول نظام كه از متكلمين عامه است».

۲- جسم مركب است از اجزاء صغار صلبه متناهى يعنى جسم بالفعل داراى اجزاء و انقسامات متناهى است و آن اجزاء صغار خود لا يتجزى بوده و قابل قسمت نيستند «قول جمهور متكلمين».

۳- جسم يك واحد متصل و بهم پيوسته است و تا بى‌نهايت قابل تقسيم است ولى اين انقسامات را بالفعل ندارد. «اين قول به مشهور حكما نسبت داده شده».

۴- جسم يك واحد متصل و بهم پيوسته‌اى است كه قابل تقسيم است

شرح كشف المراد، ص: ۵۷

به اجزاء متناهی یعنی به حدّی می‌رسد که این تقسیم پایان‌پذیر است. «قول منسوب شهرستانی».

۵- جسم يك واحد متصل بسیط است و ذات الاجزاء نیست. «قول خواجه طوسی».

و اقوال دیگری هم وجود دارد منتهی غرض اصل ما که حقیقت جسم عند المتکلمین باشد روشن شد.

و امّا اصل دهم: برهان حدوث با برهان حرکت فرقهائی دارند که عبارتند از:

۱- برهان حرکت با قدم زمانی عالم قابل جمع است و از قضا خود ارسطو که برهان حرکت را اقامه نموده طرفدار قدمت زمانی عالم است و به نقل سیر حکمت در اروپا ج ۱ ص ۳۸: به عقیده ارسطو عالم وجود حادث و مخلوق نیست، قدیم و ازلی و ابدی است و حرکت موجودات هم لا یزال می‌باشد ولی برهان حدوث تکیه‌گاهش حدوث زمانی عالم است.

۲- در برهان حدوث روی حرکت مکانی اشیاء تکیه شده ولی در برهان حرکت روی اصل حرکت تکیه شده یعنی اصولا موجود متحرك و متغیر محتاج به محرك است خواه حرکت مکانی و یا سایر حرکات عرضی.

۳- بقول آیة اللّه جوادی در ده مقاله ص ۱۷۹: در برهان حدوث تکیه روی این اصل است که هر حادث و پدیده‌ای نیاز به محدث و مبدء قدیم دارد و بود و نبود حرکت در آن یکسان است و حتی بر مبانی زنون و پارمنیدس هم که منکر حرکات تدریجی است و طرفدار سکونهای پیاپی است این برهان اقامه می‌شود ولی برهان حرکت روی حرکت و تغییر و تحول اجسام متکی است چه حادث باشند و چه قدیم «فالنسبة بینهما عموم من وجه».

شرح كشف المراد، ص: ۵۸

و امّا اصل یازدهم: از آنجا که در برهان حدوث به کرّات از زمان و حدوث و قدم زمانی سخن گفته‌ایم لذا مناسب است مروری بر ماهیت زمان بکنیم: علامه طباطبائی رحمه اللّه در کتاب نهایة الحکمة ص ۱۹۰ می‌گوید:

و ماهیته انه مقدار متصل غیر قار و عارض للحرکة یعنی تعریف ماهوی زمان آنست که زمان مقدار بهم پیوسته‌ای است که قرار و آرام ندارد و عارض بر حرکت می‌شود یعنی هنگامی که ما در اجسام اطراف خویش و پدیده‌های ارضی و سمائی می‌نگریم مشاهده می‌کنیم که همواره برخی جلوتر و برخی بدنبال آنها در حرکتند بطوری که هرگز با هم در يك وقت جمع نمی‌شوند و ما از این حرکت زمان را انتزاع می‌کنیم و می‌گوئیم: زمان عبارتست از مقدار حرکت ماده و در تعریف علّامه رحمه اللّه از زمان چهار نکته خوابیده که کاملا جایگاه زمان را تبیین می‌کند:

۱- عارض للحرکة این نشان می‌دهد که زمان از مقولات عرضی است و نه جوهری.

۲- مقدار، این می‌رساند که زمان جزء مقوله کمیات است.

۳- متصل، این بیان می‌کند که زمان از کمیات متصله است نه منفصله.

۴- غیر قار، این می‌رساند که زمان از کمیات متصله ناپایدار و بی‌قرار است و خلاصه یك وجود کشداری است که هرگز دو جزء آن یکجا قابل جمع نیستند بلکه همواره جزء قبلی نابود می‌شود و جزء بعدی می‌آید و باصطلاح حقیقتی متصرم الوجود است.

و امّا اصل دوازدهم: راجع به بطلان تصادف در کتاب اندیشه‌های بنیادین اسلامی بتفصیل بحث شده و ما حرف تازه‌ای نداریم لذا نیازی به



تکرار نیست، به کتاب مذکور مراجعه شود.

و امّا اصل سیزدهم: به نظر می‌رسد عمده‌ترین پشتوانه متکلمین شیعه برای اثبات حدوث عالم حدیث شریف اصول کافی ج ۱ ص ۱۲۹ باب اثبات حدوث العالم است و محلّ شاهد اینست که:

فعاد [ابن ابی العوجاء] فی الیوم الثالث فقال: اقلب السئوال؟ فقال له ابو عبد اللّه (علیه السلام) سل عما شئت فقال: ما الدلیل علی حدث الاجسام؟

فقال (علیه السلام): انی ما وجدت شیئا صغیرا و لا کبیرا الا و اذا ضم الیه مثله صار اکبر و فی ذلك زوال و انتقال عن الحالة الاولی و لو کان قدیما ما زال و لا حال لان الذي یزول و یحول ان یوجد و یبطل فیکون بوجوده بعد عدمه دخول فی الحدث و فی کونه فی الازل دخوله فی العدم و لن یجتمع صفة الازل و العدم و الحدوث و القدم فی شیئی واحد فقال عبد الکریم: هبك علمت فی جری الحالتین و الزماتین علی ما ذکرت و استدللت بذلك علی حدوثها فلو بقیت الاشیاء علی صغرها من این کان لك ان تستدل علی حدوثهن؟ فقال (علیه السلام): انما نتکلم علی هذا العالم الموضوع فلو رفعناه و وضعنا عالما آخر کان لا شیئی ادل علی الحدوث من رفعنا ایاه و وضعنا غیره و لکن اجیبك من حیث قدرت ان تلزمنا فنقول: ان الاشیاء لو دامت علی صغرها لکان فی الوهم انه متی ضم شیئی الی مثله کان اکبر و فی جواز التغییر علیه خروجه من القدم کما ان فی تغییره دخوله فی الحدث و لیس لك ورائه شیئی یا عبد الکریم فانقطع و خزی.

از این حدیث دو نشانه از خصائص موجود قدیم و ازلی استفاده می‌شود که هیچ‌کدام در مادّه نیست.

۱- ماده متغیر است و قدیم نباید متغیر باشد.



۲- ماده معدوم می‌شود و مسبوق به عدم سابق و لاحق است و ازلیت با ماده قابل جمع نیست.

و امّا اصل چهاردهم و خاتمه: در اینجا به نقل بیانی از مرحوم حاجی سبزواری اکتفا می‌کنیم که در باب برهان حدوث بسیار راهگشا است: ایشان در کتاب مجموعه رسائل از ص ۷۵۰ تا ص ۷۶۰ در جواب سؤالات ملا اسماعیل میان‌آبادی می‌گویند: قدیمی سوای حق و صفات و اسماء حسنای او نیست و اما صفات الهی: قدرت او قدیم است، فیض او ازلی است، وجود او دائمی است و از اسماء حسنای خداوند اینست که او قدیم الاحسان و دائم الفضل است.

و اما مخلوقات و آنچه از ناحیه آنها است: فهو حادث متجدد بالذات داثر و زایل و لو لم یکن حادثا لم یکن داثرا اذ ما ثبت قدمه (ممتنع عدمه فیلزم عدم وصولها الی الغایات و ان لا یقوم القیامة و التالی باطل فالمقدم مثله ...

و پس از مطالبی می‌فرماید: و بالجمله امره تعالی قدیم و خلقه حادث فان العالم متغیر بشراشره و سیال باعراضه و جواهره فهو حادث بذاته لا انه متغیر بصفاته فقط کاوضاعه و کیفیاته و ایونه و کمیاته و نحوها، فالعالم عوالم و الحادث حوادث کل منها محفوف بعدمین، عدم سابق و عدم لاحق و لا ثابت فیه سوی وجه اللّه.

پس از مطالبی می‌گوید: فالمحقق البصیر و الناقد الخبیر لا بدان یکون ذا العینین حافظا للوضعین حدوث الاشیاء و قدم وجه اللّه تعالی حتی یکون فائزا بالحسنیین و هو هذا الحدوث الذي قلنا لا الحدوث الذي یستلزم انقطاع فیضه و انبتات سیبه و افول نوره و امساکه عن جوده و عدم بسط یده ... و هو الحدوث الذي اشتهر من الاشاعرة و هو مسبوقیة العالم بالعدم المقابل الذي وعائه الزمان الموهوم و معنی الزمان الموهوم انه لیس له ما یحاذیه و لکن له منشأ

شرح کشف المراد، ص: ۶۱

انتزاع و اذا سألتهم ما هذا المنشأ لانتزاع الزمان و لا سیال و لا فلك و لا حرکة قبل کلیة العالم؟ قالوا: هو بقاء الواجب تعالی ... شگفتا چگونه امر سیال از امر ثابت انتزاع می‌شود؟ و بعض متکلمین گویند: عالم مسبوق به عدم در زمان متوهم است و فرق زمان موهوم با متوهم در اینست که زمان موهوم را که گفتیم و زمان متوهم آنست که نه ما بحذاء خارجی دارد و نه منشأ انتزاع خارجی سپس می‌فرماید: طریق آخر فی حدوث العالم جامع للوضعین بان لا یصل غبار الحدوث الی ذیل جلال اللّه و صفاته و لیس موقوفا علی القول بالحرکة الجوهریة و التبدل الذاتی للقوی و الطبائع و نحوها و هو الذي ذکره الحکیم المتاله الشیخ محمود الشبستری فی گلشن راز و هو انّ المرکب کما یرتفع بارتفاع جمیع الاجزاء کذلك یرتفع بارتفاع بعض الاجزاء و مجموع العالم مجموعات متتالیة ففی کل حین یرتفع من العالم اجزاء و یحدث اخری فیعدم العالم و یحدث عالم جدید.

به هر جزوی کان نیست گردد — کل اندر دم ز امکان نیست گردد

جهان کل است و در هر طرفة العین — عدم گردد و لا یبقی زمانین

سپس در ص ۷۵۶ می‌گوید: و مما لا ینقضی التعجب منه ما قال العلامة الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق فی مقام التمجید علی الحکماء الاقدمین و انهم کانوا کذا و من عقائدهم کان کذا [انّهم کانوا متفقین علی قدم العالم] اقول حاشاهم عن ذلك بل هم متفقون علی قدم جوده و احسانه و نوره و بالجملة قدم الفیض غیر قدم المستفیض و قدم الصنع غیر قدم المصنوع و ... تا اینجا بحث مبانی را ختم نموده و به سراغ خود برهان حدوث برویم و امیدواریم که این مقدار راهی باشد برای کسانی که می‌خواهند این راه را بپیمایند.

شرح کشف المراد، ص: ۶۲

اصل برهان حدوث:

عالم [یعنی مجموع ما سوی اللّه از سماوات و ارضین و ما فیهن و ما بینهن] حادث است «صغری» و هر حادثی احتیاج به محدث و ایجادکننده دارد «کبری» پس عالم محتاج به محدث است «نتیجه».

اثبات صغری: حدوث عالم از اموری است که هم از قرآن [آیاتی که تعبیر به خلق و خالق و ... دارد] بخوبی استفاده می‌شود و هم از روایات بنحو احسن استفاده می‌شود و در اصول کافی بابی تحت عنوان اثبات حدوث العالم آمده و هم از علم جدید می‌توان مدد گرفت که سابقا از قول مرحوم مغنیه ذکر کردیم که دانشمندان عمر جهان را به پنج بیلیون سال پیش تخمین زده‌اند و هم از طریق فلسفی می‌توان این معنا را اثبات نمود بر اساس حرکت جوهری و وجود تغییر و تحول در سراسر عالم که این را نیز در بیان اصول برهان حدوث آوردیم است و هم از طریق علم کلام می‌توان باین نتیجه رسید که غرض اصلی ما همین است و این را نیز سابقا از زبان مرحوم علامه در نهایة الحکمة آوردیم و تکرار نمی‌کنیم.

اثبات کبری: اینکه هر پدیده‌ای که نبود سپس تحقق یافت نیاز به محدث و بوجودآورنده دارد از بدیهیات است و نیازی به استدلال نیست زیرا که از دو حال خارج نیست:

۱- یا خود به خود و تصادفا بوجود آمده.

۲- و یا دست آفریدگاری در کار است.

احتمال اوّل را هیچ عاقلی نمی‌پذیرد آن هم در مجموعه‌ای که سراسر آن نظم و هماهنگی است و بقول دانشمندان جهان همانند کتاب و دائرة المعارفی

شرح کشف المراد، ص: ۶۳

است که از آغاز تا به انجام یك هدف را تعقیب می‌کند بنابراین احتمال ثانی معین می‌شود که محدث و خالقی دارد آنگاه نقل کلام می‌کنیم به آن محدث و می‌گوئیم: آیا خود او حادث است و یا قدیم؟ اگر بفرمائید: قدیم است خواهیم گفت: فثبت المطلوب که ما یك حقیقت ثابت و قدیمی داریم که این بیکرانه هستی ناپایدار و حادث بدو متکی است و سلسله جنبان او است و اگر بگوئید حادث است نقل کلام به آن محدث حادث می‌کنیم و می‌گوئیم: قانون امور حادث آنست که کل حادث محتاج الی محدث پس محدث این امر حادث کیست؟ و چیست؟ اگر بگوئید: محدث این حادث دوم همان حادث اول است خواهیم گفت: هذا دور و الدور باطل، و اگر بفرمائید محدث آن، موجود ثالثی است نقل کلام به او نموده و همان سؤال را تکرار می‌کنیم آنگاه یا دور لازم می‌آید و یا تسلسل و هر دو باطلند پس بناچار باید بپذیریم که محدث این حوادث حقیقتی قدیم و پایدار و ابدی و جاودانه است که هیچ‌کدام از خصائص ممکنات را ندارد.

مرحوم علامه رحمه اللّه می‌فرماید: چون این برهان حدوث به برهان امکان و وجوب برمی‌گردد و در هر دو از راه ابطال دور و تسلسل به نتیجه می‌رسیم و لذا نیازی به ذکر آن ندیدیم [البته ما توضیح دادیم].

شرح کشف المراد، ص: ۶۴

(خداشناسی)

(سایر روشها در باب خداشناسی)

مباحثی که تا به حال در باب خداشناسی مطرح شد بر اساس شیوه فلاسفه الهی و متکلمین اسلامی بود اینك مناسب است قدری پیرامون سه روش دیگر گفتگو کنیم:

۱- روش عرفانی «تصفیه باطن».

۲- روش علمی «مطالعه در نظامات هستی».

۳- روش اسلام یعنی کتاب و سنت «از راههای گوناگونی که اشاره خواهیم کرد».

امّا عرفان: عرفا می‌گویند: راه رسیدن به خداوند راه دل است باید آئینه دل را جلا و صیقل داد و آن را از زنگار گناه و معاصی پاك نمود تا نور جمال معشوق و محبوب در آن بتابد، باید جان را احیا کرد.

اصولا گروهی از دانشمندان و فلاسفه از قدیم الایام معتقد بودند که یگانه راه شناخت صحیح در همه حقایق همین راه تصفیه و تزکیه دل است و از این راه می‌توان خدا را وجدان نمود و راه استدلال کافی نیست زیرا که:

پای استدلالیان چوبین بود          پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

و افلاطون که رئیس اشراقیین است می‌گوید: اثبات وجود باری باستدلال میسر نیست به کشف و شهود است همچنانکه وجود خورشید را جز به مشاهده نتوان مدلل کرد که آفتاب آمد دلیل آفتاب [سیر حکمت در اروپا



ج ۱ ص ۲۵].

از دیدگاه عرفانی انسانی که مراتب سیر و سلوك را پیموده باشد سراسر جهان هستی را بصورت مظاهر و جلوه‌های جمال حق می‌بیند گوئی همه پدیده‌های جهان آئینه‌هائی هستند که جمال احدیت در آنها نمایان است در اینجا داستانی ارزنده از استاد ارجمندم حکیم متأله جناب آقای انصاری شیرازی حفظه اللّه تعالی تقدیم می‌کنم:

هرگز شیرینی آن لحظات از صفحه جانم محو نمی‌شود که فصل بهاری بود و صحرا سر سبز و خرّم و خوشه‌های سبز گندم به گرمی و لطافت هوای بهاری یکدیگر را در آغوش گرفته بودند و گاهگاهی نسیم ملایم بهاری آنها را به یك سوی پهن می‌نمود که بر طراوت و صفای آن صد چندان می‌افزود و من در محضر استاد و در کنار این مزارع سر سبز قدم می‌زدیم و سؤالاتی اعتقادی از محضر ایشان می‌نمودم در این لحظه دیدم استاد از خود بیخود شده و با تمام وجود جذب این خوشه‌های گندم شده و فرمود: آیا جمال حق را نمی‌بینی؟ و من غافل تازه بخود آمدم که عجبا این عارفان وارسته کیانند که در این آشفته بازار دنیا بدور از غوغای زر و سیم و جاه و مقام در وادی عشق غرقند و جذبات عشق حق آنها را مبهوت و سر مست ساخته سپس داستانی شگفت از جناب الهی قمشه‌ای نقل کردند که آن جناب در مدرسه میرزا جعفر کنار ایوانی نشسته بودند و طلاب از محضر ایشان بهره می‌بردند در این میان طلبه‌ای بی‌احتیاطی کرده و وارد باغچه مدرسه شد و پا بر روی گلها گذارده و می‌رفت ناگهان مرحوم قمشه‌ای فریاد زد: چرا پای بر رخ یار می‌گذاری؟ بیرون شو!! آری سالکان الی اللّه گل و سبزه و چمن را رخ یار می‌بینند که جمال حق در آنها متجلّی شده است.

باری عارف برای هیچ موجودی جز ذات اقدس حق استقلالی قائل

نیست از دیدگاه عارف توحید حقیقی آنست: که تمام افعال را فانی در فعل حق و تمام صفات را فانی در صفات حق و تمام ذوات را فانی در ذات حق ببینی و جز ذات حق چیزی نبینی.

باری از این وادی بیرون رویم چرا که این وادی، وادی مردان حق و انسانهای سربداری همچون حلاجها است و عرصه سیمرغ عشق است و ما را از آن بهره‌ای نیست در پایان سخن را به این دعا ختم می‌کنم که: یا من اری ابراهیم ملکوت السموات و الأرضین ارنا ملکوت کل شيء. «آمین».

و امّا علم: به اعتراف دانشمندان نامی جهان معلومات بشر در قبال مجهولاتش بسان قطره در برابر اقیانوسهای بی‌کرانه است و بقول انشتین:

معلومات من مانند این چند پله نردبان است و بقول روایات: تمام علم ۲۷ حرف است که تا زمان ظهور امام عصر (عجل اللّه فرجه الشریف) تنها دو حرف آن بر بشر روشن می‌گردد و تمام علم در زمان حکومت آن حضرت (عج اللّه فرجه الشریف) خود را نشان خواهد داد ولی به همین مقدار که بشر امروز توانسته پرده از اسرار عالم بردارد و هزار نکته باریکتر ز مو به ارمغان بیاورد همگی معترفند به اینکه در هستی نظام و تشکیلات محیر العقولی در کار است و هر چیزی بجای خویش نیکو است و معترفند باینکه: جهان همانند کتابی است که از سوی دانشمندی آگاه تدوین یافته و در هر باب و فصلی مطالب بخصوصی با چینش خاصی برشته تحریر در آمده، کافی است سری به علم طب و روانشناسی با همه شعبه‌هایش بزنیم و با عجائب بکار گرفته شده در تن و جان بشر آشنا شویم، کافی است گذری بر جهان جانداران دیگر نموده و با زندگی اسرارآمیز مورچگان و زنبورهای عسل و ... آشنا شویم.

کافی است سری به جهان نباتات از درخت و سبزه و گل و گیاه بزنیم و با دهها و صدها خواصی که در هر کدام هست آشنا شویم، کافی است سری به

شرح کشف المراد، ص: ۶۷

جمادات زده و با انواع و اقسام معادنی که ذات حق و دست قدرت الهی در شکم طبیعت بودیعت نهاده آشنا شویم، کافی است سری به عوالم ما فوق زده و با گردش ماه و خورشید و سایر ستارگان و کهکشانها آشنا شویم که میلیونها سال است در مدار خاص خویش در گردشند و بقول قرآن: وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ یعنی همه در مدار معین خود شناورند، آنگاه تصدیق خواهیم کرد که چه هماهنگی عجیب و غریبی در سراسر گیتی حاکم است.

و عقل و منطق می‌گوید: در هر مؤسسه و مجتمع و کشوری و ... که نظام و تشکیلات باشد ناظمی دانا و توانا هم هست و محال است که این مجموعه موزون و متعادل تصادفی باشد بعنوان مثال: فرض کنید این شعر سعدی که می‌گوید:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار          هر ورقش دفتری است معرفت کردگار

که ۴۷ حرف است اگر روی تخته سیاهی با همین ترتیب نوشته شده باشد آیا انسان عاقل باور می‌کند که تصادفا و بدون جهت این حروف کنار هم نشسته‌اند و شعری پرمعنا آفریده‌اند؟.

هرگز، پس در يك بيت شعر احتمال تصادف صفر است تا چه رسد به يك قصيده بلند و تا چه رسد به يك كتاب بزرگ عرفانى و تا چه رسد به يك كتابخانه و تا چه رسد به كل كتابخانه‌هاى دنيا و تا چه رسد به كتاب تكوين كه كلمات الهى بر اين صفحه هستى نقش بسته و تدوين شده و بقول قرآن:

قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي كه در اين مجموعه احتمال تصادف اصلا معقول نيست. پس خلاصه روش علمى را هم دانستيم.

در خاتمه سخنى از هرشل نقل مى‌كنيم از كتاب پنجگام:

هر اندازه دائره علم وسيعتر مى‌گردد براهين دندان‌شكن و قويترى

شرح كشف المراد، ص: ۶۸

براى وجود خداوند ازلى و ابدى بدست مى‌آيد و در واقع علماى زمين‌شناس- رياضى‌دان- دانشمندان فلكى- طبيعى‌دان‌ها دست بدست هم داده‌اند تا كاخ علم يعنى كاخ عظمت خدا را محكم برپا سازند.

و امّا كتاب و سنت: كليد اصلى معارف الهى قرآن و روايات معصومين (عليهم السلام) است زيرا آنها بزرگترين خداشناسان جهانند و مطمئن‌ترين راه راهى است كه آنها عرضه مى‌كنند و آنها نيز به قول قرآن: ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ و بقول نبى اكرم (صلّى اللّه عليه و آله) نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم براى تمام انسانها در تمام مراحل سخن گفته و معارف الهى را منتشر ساخته‌اند و در حقيقت بايد گفت: طريق كتاب و سنت جامع همه طرق گذشته و ما زاد بر آنها است و كمالات آنها را دارا و از نقائص آنها مبرّا است اينك پاى سخنان دلنشين كتاب و عترت مى‌نشينيم تا سفركردگان وادى توحيد دست ما كودكان مكتب توحيد و مدرسه عشق را گرفته و شيوه راه رفتن در اين وادى را بما بياموزند كه بقول قرآن: فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً كتاب و سنت از طرق گوناگون استدلال نموده‌اند:

گاهى از راه وجود نظم بر وجود ناظم اقامه دليل مى‌كنند كه آيات فراوانى از قرآن بر اين امر دلالت دارد بعنوان نمونه:

وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَها أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَ لَا اللَّيْلُ سابِقُ النَّهارِ وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ «يس/ ۳۸- ۴۰».

در آيه ديگر مى‌فرمايد: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ

شرح كشف المراد، ص: ۶۹

وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ «بقره/ ۱۵۹».

گاهى از راه فطرت بر وجود خداوند استدلال مى‌كند و مى‌فرمايد:

فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ «روم/ ۳۰».

امام صادق در اصول كافى ج ۱ مى‌فرمايد: اى فطرهم على التوحيد.

در جای دیگر می‌فرماید: فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ «عنكبوت/ ۶۵».

و در حديث نبوی كه در صحيح بخاری نقل شده و در تفسير البرهان ج ۲ ص ۱۶۲ هم نقل شده می‌خوانيم:

ما من مولود الّا يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه.

و آخرين حديث كلامی از امام صادق است در تفسير صافی مرحوم فيض ج ۱ ص ۵۰:

و فی التوحيد و تفسير الامام (عليه السلام) قال رجل للصادق (عليه السلام) يا بن رسول اللّه: دلنی على اللّه ما هو؟ فقد اكثر على المجادلون و حيرونی فقال يا عبد اللّه هل ركبت سفينة قط قال بلى قال فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك و لا سباحة تغنيك؟ قال بلى قال فهل تعلق قلبك هناك ان شيئا من الاشياء و قادر على ان يخلصك من ورطتك؟ قال بلى قال (عليه السلام) فذاك الشيء هو اللّه القادر على الانجاء حين لا منجى و على الاغاثة حين لا مغيث.

البته استدلال از اين راه بحث مفصلی دارد كه فعلا مدّ نظر نيست و غرض گشودن راهی است. و گاهی قرآن و سنت از طريق خودشناسی بر وجود



خداشناسی استدلال می‌كنند سخنی از نبی مكرم اسلام (صلّى اللّه عليه و آله) نقل شده مبنی بر اينكه: من عرف نفسه فقد عرف ربه، اين كلام از معجزات نبوی (صلّى اللّه عليه و آله) است و دانشمندان رشته‌های مختلف هر يك از زاويه‌ای به شرح و بسط آن پرداخته‌اند فی المثل: علمای طب می‌گويند:

هر كس نظام بدن و ظرافتهای بكار گرفته شده در آن را از سيم‌های ارتباطی مغز، سلولهای بدن، حركت و جريان خون، تپش قلب و دستگاههای مختلف جذب و دفع مواد لازم و مضر را بشناسد خدای را خواهد شناخت روانشناسان می‌گويند: هر كس روح و صفات بی‌شمار روان را بشناسد خدای را خواهد شناخت علماء اخلاق می‌گويند: اگر كسی نفس را و صفات رذيله و حسنه را بشناسد و خود را به كمالات آراسته كند بدون شك خدا را خواهد يافت و به خدا خواهد رسيد.

فلاسفه می‌گويند: كسی كه ذات و صفات و افعال خود را شناخت ذات و صفات و افعال خدا را خواهد شناخت و توحيد ذاتی و صفاتی و افعالی نفس دليل توحيد ذات و صفات و افعال خدا است و النفس فی وحدتها كل القوى و شناخت حقيقی خويشتن هنگامی است كه بشر دريابد كه هيچ است و از خود چيزی ندارد و ربط محض و فقر صرف به ذات حق است بقول قرآن: يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.

و گاهی سخنان معصومين اوج گرفته و دلالت دارند كه: خدا را به خود او بشناسيم و همه چيز را در سايه نور حق ببينيم نه اينكه از آثار به مؤثر برسيم كه شناختی ناقص خواهد بود. و بقول شبستری:

زهی نادان كه او خورشيد تابان بنور شمع جويد در بيابان

در این زمینه سخنان عرفانی از معصومین (علیهم السلام) فراوان است که ما با ذکر چند نمونه مطالب خشک استدلالی را جلا و صفا می‌دهیم:



امام حسین (علیه السلام) در قسمتی از دعای عرفه می‌گوید: کیف یستدل علیك بما هو فی وجوده مفتقر الیك أ یکون لغیرك من الظهور ما لیس لك حتی یکون هو المظهر لك؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیك؟

و متی بعدت حتی تکون الآثار هی التی توصل الیك؟ عمیت عین لا تراك و لا تزال علیها رقیبا و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصیبا.

امام سجاد (علیه السلام) در قسمتی از دعای ابو حمزه ثمالی می‌فرماید:

الهی بك عرفتك و انت دللتنی علیك و دعوتنی الیك و لو لا انت لم ادر ما انت.

در قسمت دیگر می‌فرماید: و انك لا تحتجب عن خلقك الّا ان تحجبهم الاعمال دونك.

در مناجات شعبانیه می‌خوانیم:

و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیك حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسك.

البته عرفان پیامبران و امامان (علیهم السلام) برای دیگران میسور نیست ولی آنها نیز تا حدودی می‌توانند این مراحل را بپیمایند و این خط را قرآن و روایات ترسیم نموده قرآن می‌فرماید:

یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلی رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِیهِ.

حدیث قدسی می‌فرماید: ان اللّه جل و جلاله قال ما یتقرب الی عبد من عبادی بشيء احبّ الی مما افترضت علیه و انه لیتقرب الی بالنافلة حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذي یسمع به و بصره الذي یبصر به و لسانه الذي ینطق به و یده التی یبطش بها ان دعانی اجبته و ان سألني اعطیته. «محاسن برقی».

یا در حدیث قدسی آمده: یا بن آدم انا اقول للشيء کن فیکون اطعنی



فیما امرتك اجعلك تقول کن فیکون. «عدة الداعی ص ۲۹۱».

و یا می‌خوانیم: لم یسعنی ارضی و لا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن.

و یا می‌خوانیم: قلب المؤمن عرش الرحمن.

و یا می‌خوانیم: القلب حرم اللّه فلا تسکن حرم اللّه غیر اللّه.

باری انسان این بهترین موجود خلقت می‌تواند تا بی‌نهایت پیش بتازد و به جائی رسد که بقول رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله): ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی.

و بقول شاعر:

رسد آدمی بجائی که بجز خدا نبیند        بنگر که تا چه است مقام آدمیت

آری خواننده عزیز تا بدینجا قدری گستاخی نموده و قدم از محدوده درك و عقل خود و هم شرح کتاب فراتر گذاشتم از این پس قول می‌دهم که در حیطه کتاب حرکت کنم.

شرح کشف المراد، ص: ۷۳

(صفات کمالیه خداوند)

(فی انه تعالی قادر)

بسیار مناسب بود که قبل از ورود به این بحث یك درس فشرده پیرامون توحید و شرك و ابعاد آن داشتیم و لكن چون در ضمن یکی از صفات سلبیه این مطلب خواهد آمد لذا نیازی به بحث جدا ندارد پس وارد می‌شویم در بیان صفات کمالیه و جلالیه حق.

بطور کلّی فلاسفه و متکلمین هر دو صفات واجب الوجود را بدو دسته تقسیم می‌کنند:

۱- صفات ثبوتیه یا جمالیه و یا کمالیه خداوند یعنی صفاتی که وجود آنها در یك موجود نشانه کمال آن موجود و نبود آنها مایه نقص آن موجود است مانند علم- قدرت- حیات- اراده و ...

۲- صفات سلبیه یا جلالیه و تنزیهیه یعنی صفاتی که وجود آنها در یك موجود نشانه عجز و نقص آن موجود و عدم آنها موجود و عدم آنها موجب کمال او است مانند جسمیت- نیازمندی- ترکیب از اجزاء و ...

حال صفات ثبوتیه صفاتی هستند که ثبوتشان برای واجب الوجود ضروری و سلب آنها محال است و صفات سلبیه صفاتی هستند که سلب آنها

شرح کشف المراد، ص: ۷۴

از واجب الوجود ضروری و ثبوتشان برای حق تعالی محال است. پس در دو بخش باید بحث کرد:

۱- بخش اثباتی ۲- بخش سلبی

(صفات کمالیه)

صفات کمالیه خداوند و اسماء حسنای او منحصر به یك یا ده و یا صد صفت نیست بلكه بقول قرآن وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنی و در دعای شریف جوشن کبیر هزار اسم از اسماء الهی را عنوان می‌کند که تمام آنها حاکی از یك ذات واجب الوجود جامع جمیع کمالات است منتهی از قدیم الایام میان متکلمین هشت صفت از صفات ثبوتیه مورد بحث و گفتگو بوده که در این شعر جمع شده‌اند:

قادر و عالم وحی است مرید و مدرك          هم قدیم و ازلی دان متکلم صادق

پس فعلا صفات مورد بحث ما عبارتست از: ۱- قدرت ۲- علم ۳- حیات ۴- اراده ۵- ادراك ۶- قدیم و ازلی ۷- متکلم ۸- صادق اینك تفصیلا وارد بحث می‌شویم:

(قدرت خداوند)

اولین صفت از صفات کمالیه خداوند عبارتست از صفت قدرت، در رابطه با این کمال دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- اثبات اصل قدرت برای واجب الوجود لذاته.

۲- اثبات عمومیت و نامتناهی بودن قدرت خداوند.

شرح کشف المراد، ص: ۷۵

امّا بحث اوّل: ما معتقدیم که خداوند متعال فاعل مختار است [یعنی همان قادر بودن] نه اینکه فاعل موجب باشد و پیش از اثبات این مدعا دو مقدمه می‌آوریم:

مقدمه اوّل: در کتب حکمت برای فاعل هشت قسم ذکر شده که عبارتند از:

۱- فاعل بالطبع ۲- فاعل بالجبر ۳- فاعل بالرضا ۴- فاعل بالعنایة ۵- ۹ فاعل بالتجلی ۶- فاعل بالقصد ۷- فاعل بالتسخیر ۸- فاعل بالقسر حال فلاسفه خداوند را فاعل بالتجلی می‌دانند و عرفا ذات حق را فاعل بالرضا می‌دانند و متکلمین صانع را فاعل بالقصد می‌پندارند.

مقدمه دوّم: فاعل مختار یا قادر عبارتست از کسی که: به قول حکماء ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل و یا به قول متکلمین: یصح منه الفعل و الترك، فی المثل ما انسانها نسبت به صوم ماه مبارك فاعل مختاریم یعنی فعل و ترك آن هر دو برای ما مقدور است و اگر بخواهیم انجامش داده و اگر نخواستیم انجام نمی‌دهیم. بر همین اساس جمع کثیری از افراد بشر با اراده و اختیار خود روزه می‌گیرند و جمع بیشتری هم با اراده و اختیار روزه را ترك می‌کنند و ...

و فاعل موجب عبارتست از چیزی که فعل و ترك یك اثر برای او مساوی نیست و دارای اراده و اختیار نیست بلکه نسبت به اثری که با این فاعل سنخیت دارد مجبور به فعل است همانند نار و حرارت، شمس و ضیاء و ... و نسبت به اثری که با این فاعل مسانخت ندارد مجبور به ترك است همانند نار و برودت، شمس و تاریکی و ...

و ما بین فاعل مختار و موجب امتیازاتی وجود دارد که مهمترین آنها عبارتست از اینکه: در فاعلهای موجب انفکاك فعل از فاعل اثر از مؤثر، معلول از علت امری محال و ممتنع است یعنی الّا و لا بد هرکجا فاعل بود فعل

شرح کشف المراد، ص: ۷۶

او هم هست فی المثل هرگاه نار برافروخته شد حرارت هم حتما موجود خواهد شد و تخلف‌بردار نیست ولی در فاعلهای مختار این انفکاك و جدائی کاملا میسور است زیرا افعال او در گرو اراده است و لذا ممکن است نسبت به فعلی داعی داشته باشد و اراده بکند و انجام دهد ولی نسبت به فعل دیگر و لو قادر است امّا چون انگیزه ندارد انجام ندهد پس فاعل هست و قدرت هم دارد ولی فعل او فعلا نیست همانند انسان نسبت به کتابت.

با حفظ این دو مقدمه می‌گوئیم: مدعای ما اینست که واجب الوجود لذاته فاعل مختار است نه فاعل موجب دلیل این مدعا: از طرفی عالم آفرینش حادث است یعنی نبود و بعد بوجود آمد [این مطلب هم از راه علمی و هم فلسفی و هم کلامی قابل اثبات است که سابقا اشاره شد]. از طرف دیگر هر حادثی محتاج به محدث و مؤثر است [این نیز سابقا بیان شد با ذکر احتمالات و بیان اینکه خود عالم بوجودآورنده خود نیست للتناقض، دست تصادف هم خالق عالم نیست پس مؤثر خارجی در کار است] حال می‌گوئیم:

آن مؤثر خارجی از دو حال خارج نیست: ۱- فاعل موجب باشد ۲- فاعل مختار باشد [قضیه از لحاظ منطق قضیه منفصله حقیقیه است که شق ثالث ندارد بلکه هم مانعة الجمع است و هم مانعة الخلو] احتمال اوّل را با يك قیاس استثنائی اتصالی ابطال می‌کنیم و آن اینکه:

اگر مؤثر در عالم فاعل موجب باشد یا لازم می‌آید حدوث مؤثر و یا لازم می‌آید قدمت عالم و لازم به هر دو قسمش باطل است پس ملزوم هم باطل است.

اثبات ملازمه: در مقدمه ثانیه همین بحث گفتیم که قانون فاعل موجب آنست که انفكاك فعل از فاعل در آنجا محال است پس اگر مؤثر در عالم فاعل موجب باشد یا باید فعل و فاعل هر دو قدیم باشند و یا هر دو حادث



و امکان ندارد که فاعل قدیم و فعل حادث باشد.

ابطال لازم: امّا اینکه مؤثر در عالم حادث باشد مستلزم تسلسل است چون خود او هم محتاج به مؤثر دیگری است و اگر مؤثر دیگر هم حادث باشد و هکذا ... تسلسل پیش می‌آید و هو باطل کما سبق و امّا اینکه عالم قدیم باشد باطل است چون فرض اینست که عالم حادث است و برهان حدوث این معنا را تضمین کرد حال اگر بخواهد قدیم هم باشد هم خلف فرض است و هم منجر به تناقض‌گوئی می‌شود چون حادث یعنی نبود پس بود شد پس حالت سابقه عدم دارد و قدیم یعنی همیشه بوده و حالت سابقه عدم ندارد و این دو صفت در يك شيء قابل جمع نیست.

نتیجه می‌گیریم که: پس ملزوم هم باطل است یعنی مؤثر فاعل موجب نیست و وقتی احتمال اول باطل شد خود بخود احتمال ثانی تعین پیدا می‌کند و آن اینکه خداوند فاعل مختار است و هذا هو المطلوب.

قوله و الواسطة غير معقولة: مرحوم خواجه طوسی پس از اثبات اصل مدّعا یعنی فاعل مختار بودن خداوند شروع می‌کنند در بیان شبهاتی که از سوی مخالفین این مطلب عنوان شده و جواب از این اعتراضات و مجموعا چهار اعتراض را مطرح می‌کنند:

اعتراض اول: مدّعای شما اینست که: واجب الوجود فاعل مختار است ولی دلیل شما همین اندازه ثابت می‌کند که مؤثر در عالم قادر مختار است و این دلیل به درد آن مدعا نمی‌خورد زیرا محتمل است که مؤثر در عالم مستقیما خود واجب الوجود باشد بنا بر این وقتی ثابت شد که مؤثر عالم فاعل مختار است پس ثابت هم می‌شود که اللّه تعالی فاعل مختار است و محتمل است که

مؤثر در عالم واسطه‌ای باشد یعنی خود واجب الوجود لذاته فاعل موجب باشد و بطور جبری و قهری از او معلولی صادر شده باشد که معلول قدیم زمانی و حادث ذاتی باشد [مثل عقل اوّل بر مبنای مشائین] و این مخلوق اوّلیه فاعل مختار باشد و مؤثر در عالم همین معلول خدا باشد نه خود خداوند بنا بر این از فاعل مختار بودن مؤثر عالم لازم نمی‌آید که خداوند هم فاعل مختار باشد و اذا جاء الاحتمال بطل استدلال.

جواب ما: لازمه این کلام آنست که میان واجب الوجود لذاته و عالم آفرینش واسطه‌ای در کار باشد و آن همین موجود مختاری است که شما فرض کردید و احتمال دادید و بنظر ما وجود واسطه غیر معقول است زیرا که وقتی متکلمین می‌گویند عالم حادث است منظورشان از عالم جمیع ما سوی اللّه است آنگاه هر چیزی را که شما فرض کنید غیر از اللّه تعالی داخل در عالم خواهد بود و حکم عالم را دارد و تنها حقیقت خارج از عالم ذات حق است پس مؤثر دیگری غیر از ذات حق نیست که واسطه باشد آنگاه وقتی ثابت شد که مؤثر در عالم فاعل مختار است خود بخود ثابت می‌شود که خداوند فاعل مختار است به این جواب جناب فاضل قوشچی در شرح تجرید الاعتقاد خود ص ۳۱۰ اعتراض نموده و می‌گوید:

اقول لم یثبت فیما سبق ان جمیع ما سوی اللّه حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام و عوارضها و لما لم یثبت عند المصنف وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لکن کما لم یثبت عنده وجود المجردات لم یثبت عنده عدمها ایضا کما قال فی صدر الفصل الرابع فی الجواهر المجردة اما العقل فلم یثبت دلیل علی امتناعه و أدلّة وجوده مدخولة فللمعترض ان یقول لم لا یجوز ان یوجد الواجب تعالی بطریق الایجاب جوهرا مجرّدا لیس بجسم و لا

شرح کشف المراد، ص: ۷۹

جسمانی قدیما قادرا یکون هو الذي اوجد العالم الجسمانی بالقدرة و الاختیار؟

ولی جواب این اشکال هم آنست که: بر فرض چنین واسطه مختاری در کار باشد می‌گوئیم چنانکه خود او معلول حق است کمال وجودی او هم معلول خدا است پس قدرت و اختیار او هم آفریده خدا است و محال است که فاقد کمال معطی کمال باشد:

ذات نایافته از هستی بخش | کی تواند که شود هستی‌بخش

خشك ابری که بود ز آب تهی | ناید از وی صفت آب دهی

پس باید خود خداوند قادر و مختار باشد تا معلولی را که قادر مختار است بیافریند.

اعتراض دوّم: این اشکال کلی بوده و بر تمام فاعلها وارد می‌گردد و مستشکل مدعی است که اصولا فاعل مختاری در عالم نیست بلکه کلیه فاعلها موجبند، بیان ذلك:

هر فعلی از هر فاعلی اگر بخواهد صادر شود منوط به اینست که تمام شرائط صدور آن فعل محقق باشد و ببیان دیگر همه اجزاء علت تامه موجود باشد و به عبارت سوّم همه جهات مؤثریت در آن فاعل جمع باشد این قانون در فاعلهای طبیعی مثل آب و آتش و ... جاری است و در فاعلهای بالارادة مثل انسان و خدا هم ساری می‌باشد آنگاه اگر تمام این شرائط و مقدمات و جهات تأثیر در يك فاعلی فراهم باشد صدور فعل از این فاعل واجب و ضروری خواهد بود زیرا که تخلف معلول از علت تامه محال است و اگر با وجود همه جهات مؤثریت این فعل صادر نشد باید بدانیم که

دچار اشتباه شده‌ایم و به خطا پنداشته‌ایم که همه جهات تأثیر هست غافل از اینکه نیست. و اگر همه آن شرائط فراهم نباشد صدور الفعل من هذا الفاعل

شرح کشف المراد، ص: ۸۰

محال و ممتنع خواهد بود زیرا با نبود علت تامه محال است که معلول بود شود پس هر فاعلی یا مجبور به فعل است اگر مستجمع همه جهات تأثیر باشد و یا مجبور به ترك است اگر همه آن عوامل فراهم نباشد فلا تتحقق المکنة من الطرفین فلا فاعل مختار فی العالم.

جواب ما: ما هم قبول داریم که صدور فعل از فاعل منوط به شرائطی است و تا آن اجزاء علت تامه فراهم نشود آن فعل صادر نمی‌شود و لکن سخن ما اینست که در مورد فاعلهای مرید که با اراده فعل انجام می‌دهند مثل خداوند و انسان و جن به اعتقاد ما یکی از اجزاء علت تامه و جزء اخیر آن عبارتست از اراده فاعل یعنی اگر تمام مقدمات فعل فراهم باشد ولی فاعل اراده نکند و انگیزه بر فعل نداشته باشد صدور فعل از محالات است آنگاه می‌گوئیم: در چنین فاعلی اگر از اراده قطع نظر نموده و تنها به قدرت ذاتیه چشم بدوزیم باید بگوئیم صدور چنین عملی از خدا یا انسان ممکن است باین معنی که اگر اراده کند و بخواهد انجام خواهد داد ولی با انضمام اراده صدور واجب است یعنی وقتی اراده کرد حتما انجام خواهد داد آنگاه با آمدن اراده صدور الفعل واجب و ضروری می‌شود و لکن سرچشمه این وجوب و ضرورت وجود همان اراده و اختیار فاعل است و در اصل اراده فعل کسی او را مجبور ننموده پس جبری در کار نیست و بقول حکماء: الوجوب بالاختیار [بالارادة] لا ینافی الاختیار [القدرة] بل یحققه یعنی وجوب وجودی که از اراده فاعل مرید سرچشمه گرفته است منافاتی با قدرت و توانائی فاعل مرید ندارد تا بگوئیم جبر در کار است بلکه به عکس است یعنی وجوب بالاختیار تحقّق بخشنده قدرت و توان است چون اگر فعل من نبود با اراده من هم محقق نمی‌شد چنانکه در جای دیگر می‌گویند: الامتناع بسوء الاختیار [ای الارادة] لا ینافی الاختیار [ای القدرة] بل یحققه، یعنی اگر فرض کنیم انسانی از

شرح کشف المراد، ص: ۸۱

بالای ساختمان یکصد طبقه خود را پرت کرد در وسط زمین و آسمان که مثل برق به زمین می‌آید و لحظاتی دیگر نقش بر زمین شده و مغزش متلاشی خواهد شد نمی‌تواند خود را از مرگ نجات دهد ولی منشأ این ناتوانی اراده و اختیار خود او است او می‌توانست اراده نکند سقوط را و خود را ساقط نکند ولی حالا که کرده اختیار بدست او نیست چنین کسی نمی‌تواند بگوید من مجبورم پس خودکشی نکرده‌ام و از این ناحیه کیفری ندارم.

اشکال سوّم: مقدمه: فلاسفه می‌گویند: الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم یعدم یعنی هر اثر و معلولی تا زمانی که واجب الوجود نشود [یعنی علت تامه تمام روزنه‌های عدم را بروی وی نبندد] وجود پیدا نخواهد کرد و متقابلا مادامی‌که آن شیء ممتنع الوجود نشود یعنی حد اقل یکی از اجزاء علت تامه آن معدوم نشود معدوم نخواهد شد زیرا تخلف معلول از علت تامه محال است با حفظ این قانون. مستشکل می‌گوید: شما گفتید: قادر مختار کسی است که هم توانائی بر فعل در او باشد و هم توانائی بر ترك ما می‌گوئیم: این قدرت بر فعل و ترك از دو حال خارج نیست:

۱- یا در حال وجود اثر در خارج است یعنی در همان حالی که اثر وجود خارجی دارد مؤثر آن هم قدرت بر فعل دارد و هم بر ترك.

۲- و یا در حال عدم و نبود آن اثر است یعنی درحالی‌که معدوم است با وصف معدومیت قدرت بر فعل و ترك او باشد. هر دو احتمال باطل است پس قادر مختار بودن باطل است.

امّا احتمال اوّل: در حال وجود آن اثر واجب الوجود است به حکم الشيء ما لم یجب لم یوجد آنگاه چگونه در همین حال ممکن العدم هم باشد؟! چیزی که در خارج موجود است چگونه معقول است که عدم آن



و ایجاد نکردن آن هم در همین آن ممکن باشد آیا این تناقض نیست؟

و امّا احتمال ثانی: در حال عدم هم آن اثر واجب العدم و ممتنع الوجود است به حکم الشیء ما لم یمتنع لم یعدم آنگاه چگونه معقول است که در همان آن ممکن الوجود هم باشد؟ آیا این يك بام و دو هوا نیست؟ آیا این کوسه و ریش پهن نیست؟ آیا این تناقض نیست؟ در نتیجه فاعل مختار معقول نیست بلکه یا وجوب وجود است و یا وجوب عدم و امتناع وجود.

جواب ما: ما اختیار می‌کنیم احتمال دوّم را یعنی می‌گوئیم قدرت به این شيء در حال عدم آن تعلق می‌گیرد منتهی منظور آن نیست که این شيء هم اکنون که معدوم و ممتنع الوجود است همین الان هم با وصف معدومیت مقدور و ممکن الوجود می‌باشد تا شما اشکال کنید که این دو قابل جمع نیستند و تناقض است بلکه منظور ما اینست که این اثری که بالفعل معدوم است ولی ذاتا قابلیت وجود را دارد در آینده امکان وجود دارد یعنی ممکن است فاعل اراده کند و او را ایجاد کند و ممکن است اراده نکند و او ایجاد نشود و وجود در آینده با عدم در زمان حال کاملا قابل جمع هستند بدون اینکه تناقضی باشد اگر شما بگوئید وجود در آینده قید و شرطش استقبال است و این شرط فعلا ممتنع الوجود است و هنگامی که شرط ممتنع شد پس مشروط هم که وجود در مستقبل باشد هم اکنون ممتنع خواهد بود پس وجود در مستقبل الان که مقدور نیست و هنگامی که شرط حاصل شد یعنی استقبال از راه رسید و تبدیل به حال شد ما نیز کلام را از سر می‌گیریم یعنی می‌گوئیم: آیا قدرت بر فعل و ترك این اثر در حال وجود آنست یا در حال عدم هر کدام که باشد اشکال دارد به همان بیان فوق.

ما خواهیم گفت: اگر منظور ما این بود که وجود در مستقبل الان



مقدور است حق با شما بود که خیر الان ممتنع است ولی منظور ما اینست که چیزی که الان معدوم است ولی قابلیت وجود دارد در آینده مقدور است و بلحاظ مستقبل متعلق قدرت است یعنی يك ساعت دیگر یا فاعل اراده می‌کند و آن اثر را ایجاد می‌کند و یا در آینده هم اراده نکرده و ایجاد نخواهد کرد.

اعتراض چهارم: طبق بیان شما قدرت نسبت به دو طرف وجود و عدم یکسان است یعنی امکان وجود هست امکان عدم هم هست حال ما می‌گوئیم:

اگر فاعل قدرت بر فعل داشته باشد پس باید قدرت بر ترك هم داشته باشد و لکن قدرت بر ترك ندارد پس قدرت بر فعل هم نخواهد داشت بلکه مجبور به فعل است. امّا اینکه قدرت بر ترك ندارد بجهت اینکه اوّلا شأن قدرت تأثیر گذاردن و ایجادگری است و ترك امری عدمی است یعنی عدم الفعل و امر عدمی قابلیت تأثیر و ایجاد شدن را ندارد،

عدم عدم است و چیزی نیست که قابل ایجاد باشد یعنی بگوئیم خداوند تأثیر گذارده و نیستی را آفرید و ثانیا عدم امری ازلی است و امر ازلی مقدور واقع نمی‌شود بر خلاف امر حادث و امّا اینکه قدرت بر فعل هم ندارد بلکه فعل که مثلا خلقت عالم باشد جبر است بدلیل اینکه خودتان قبول دارید که قادر کسی است که هر دو طرف فعل و ترك برای او میسور باشد و اگر امکان ترك نبود پس فعل هم ممکن و مقدور نیست بلکه جبری است. فلا فاعل مختار فی العالم.

جواب ما: اگر ما می‌گفتیم: قادر مختار کسی است که ان شاء فعل الوجود و ان شاء فعل العدم جای این اعتراض بود که عدم آفریدنی و تأثیر پذیرفتنی نیست ولی ما می‌گوئیم: قادر مختار کسی است که ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل یعنی در جانب ترك عدم الفعل است نه فعل العدم و عدم

شرح کشف المراد، ص: ۸۴

الفعل که مؤونه‌ای ندارد اگر خدا اراده بکند تأثیر می‌گذارد و ایجاد می‌کند ولی اگر اراده نکند تأثیری نیست پس اثر و فعلی هم نیست نه اینکه تأثیر در عدم است. (خذ و اغتنم).

(نامتناهی بودن قدرت خداوند)

اولین بحث در رابطه با قدرت واجب الوجود عبارت بود از اثبات اصل قدرت که در آن دو نظریه مطرح شد:

۱- خداوند قادر مختار است.

۲- خداوند فاعل موجب است. و ما در آن بحث اختیار نمودیم قول اول را و بر آن اقامه برهان هم نمودیم و سپس شبهات قول ثانی را کاملا جواب دادیم و امّا بحث دوّم پیرامون عمومیت قدرت حق است، سؤال اینست که: آیا قدرت حق محدود و متناهی است و پایان‌پذیر است و به بعض اشیاء تعلق می‌گیرد نه همه آنها؟ یا اینکه قدرت خدا نامتناهی بوده و به تمام ممکنات بدون استثناء تعلق می‌گیرد؟ در جواب باید گفت در این رابطه هشت نظریه مطرح است:

۱- اشاعره می‌گویند: خداوند بر هر چیزی قادر است و چتر قدرت الهی بر سر جمیع ممکنات و ما سوی اللّه سایه‌افکن است و ان اللّه علی کل شيء قدیر، منتهی آنها می‌گویند: هر آنچه هم که مقدور خداوند بوده آفریده است و اگر چیزی را نیافریده چون مقدور او نبوده است.

جواب ما: بخش اوّل کلام شما صحیح است ولی در قسمت دوم خطا کرده‌اید ما معتقدیم که قدرت حق به مخلوقات محدود نمی‌شود و برهانی که خواهیم آورد این معنا را تثبیت می‌کند منتهی فلسفه اینکه ما زاد بر این

شرح کشف المراد، ص: ۸۵

موجودات و ارض و سماوات را نیافریده آنست که نظام عالم نظام احسن و اکمل النظام است و چون ذات حق روی حکمت آفرینش دارد لذا زائد بر آن نیافریده و اگر می‌آفرید نقص بود زیرا که الزیادة علی الکمال نقصان فی المثل آفرینش انسان با هزار پا و هزار دست و ده هزار انگشت و ۵۰ چشم مقدور است ولی این که جمال و زیبائی حق را نمی‌رساند، اینکه فتبارك اللّه احسن الخالقین ندارد وگرنه باید در آفرینش هزارپا این سخن را می‌گفت زیبائی انسان به همین خصوصیاتی است که دارد یا مثلا خوردن نصف نان سنگك با دو عدد کباب کمال است ولی خوردن صد نان با

هزار کباب که کمال نیست بلکه نقص بوده و بلکه نابودکننده است پس تنها نباید به قدرت چشم بدوزیم بلکه باید به حکمت الهی هم نظر بیفکنیم و قضاوت کنیم.

قصه: منقول است که در دوران طاغوت در شهر تهران شخصی بوده معروف به شعبان بی‌مخ، وی برادرزاده‌ای داشت که دانش‌آموز بود و مدرسه می‌رفت معلم از ترس شعبان به این محصل نمره ۲۰ داده بود هنگامی که شعبان خبر دار شد آمد به معلم گفت چرا کم نمره داده‌ای؟ معلم گفت من به او نمره ۲۰ داده‌ام، بی‌مخ گفت: نادان نمره ۲۰ کم است باید ۴۰ می‌دادی!! آری بی‌مخ نمی‌داند که در نظام نمرات نمره ۲۰ کاملترین نمره است و مازاد بر آن نقص است.

و ثانیا بر اساس حرکت جوهری هر لحظه خداوند جهان آفرین است و یك عالم وجود نیست بلکه میلیاردها جهان است که لحظه به لحظه بوجود می‌آیند پس وجهی برای محدود کردن قدرت الهی به همین موجودات نیست.

فلاسفه مشاء می‌گویند:

خداوند ذات واحده است و علّت واحد فقط می‌تواند معلول واحد داشته



باشد و خداوند تنها بر یك معلول قادر است که به اصطلاح مشائین عقل اوّل نام دارد [مشائین قائل به عقول عشره و افلاك تسعه هستند یعنی می‌گویند: از واجب الوجود عقل اول صادر شد و چون عقل اول دارای دو جهت و مرکب از وجود و ماهیت بود از جهت وجودش عقل دوم و از جهت ماهیتش فلك اول آفریده شد و هکذا تا می‌رسد به عقل نهم که از جهت وجودش عقل دهم و از جهت ماهیتش فلك نهم یعنی کره قمر آفریده شد سپس عقل دهم که همان عقل فعال باشد علت ایجاد موجودات ارضیه است]. این سخن فلاسفه مبتنی بر قانون الواحد است یعنی می‌گویند: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و الواحد لا یصدر الّا عن الواحد یعنی از علت واحده تنها معلول واحد صادر می‌شود چنانکه معلول واحد هم تنها از علّت واحدة صادر می‌شود روی این اصل می‌گویند: خداوند علت واحدة است و معلول واحدی دارد که همان عقل اوّل باشد و سایر افلاك و عقول و موجودات ارضیه معلول خدا نیستند بلکه معلول معلول او هستند.

جواب ما: از سخن فلاسفه جوابهای متعددی می‌توان داد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف: قانون الواحد در مورد فاعلهای طبیعی و موجب صادق است فی المثل از نار تنها حرارت صادر می‌شود و لا غیر ولی در مورد فاعلهای مختار این قانون صحیح نیست زیرا که ما در انسانها بوضوح مشاهده می‌کنیم که انسان واحد افعال متنوع و کثیره‌ای انجام می‌دهد از قبیل اکل و شرب و خیاطت و کتابت و ... و چون خداوند فاعل مختار است پس می‌تواند معلولهای متعدد داشته باشد.

ب: مقدمه: ما معتقدیم که نظام عالم، نظام علل و معالیل و اسباب



و مسببات است و اراده حق بر این تعلق گرفته که در جهان هستی از هر سببی مسبب خاصی صادر گردد و در روایات آمده: ابی اللّه ان یجری الامور الّا باسبابها ولی از طرفی معتقدیم که لا مؤثر فی الوجود الّا اللّه یعنی این علل

و معالیل پیش از اینکه خودشان مؤثر باشند خدا مؤثر است و این تاثیرات را خدا به آنها داده و لذا علة العلل و مسبب الاسباب او است و اگر بخواهد جلو تأثیر این اسباب طبیعی را می‌گیرد و تفصیل بیشتر در باب جبر و اختیار و قضا و قدر خواهد آمد. با حفظ این مقدمه می‌گوئیم:

بر فرض که خدا خالق عقل اول باشد، عقل اول پیش از آنکه وجودش از آن خود او باشد از آن خداست و ایجادگری و تاثیر فرع بر وجود است پس ایجادگریهای عقل اول هم باذن اللّه است و مؤثر حقیقی خدا است. همانند توفی که گاهی به فرشتگان نسبت داده می‌شود و گاهی به خدا پس قدرت الهی محدود نشد زیرا که المقدور مع الواسطه ایضا مقدور.

ج: بر مبنای عرفا وجود منبسط امکانی يك حقیقت است و این حقیقت واحده از خداوند صادر شده پس معلول واحد و علت هم واحده است و مع ذلك قدرت حقتعالی محدود نیست.

۳- مجوسیها که قائل به یزدان و اهریمن هستند می‌گویند: ما در عالم خیرات و شرور مشاهده می‌کنیم، خیرات مثل نعمتها و عافیتها و شرور مثل بلاها و آفتها آنگاه یزدان یا خدا که خیر محض است و جز خیر از او صادر نمی‌شود مبدء خیرات و فاعل خیرات است و اهریمن یا شیطان یا دیو که شر محض است مبدء شرور است پس یزدان قادر بر شرور و اهریمن قادر بر خیرات نیست.

شرح کشف المراد، ص: ۸۸

جواب ما: از این سخن نیز جوابها داده شده که دو جواب آن مطرح است:

الف: اگر مرادتان از خیر و شرّیر آنست که يك ذات و حقیقت محال است هم خیر محض و یا غالب و هم شر محض یا شر غالب باشد آری حق با شما است و یزدان خیر محض است نه شر ولی اگر مرادتان اینست که از مبدء واحد و فاعل واحد محال است که هم خیر صادر شود و هم شر ما می‌گوئیم:

اسناد خیرات و شرور به مبدء واحد بلا مانع است بدلیل اینکه ما در انسانها مشاهده می‌کنیم که يك انسان هم می‌تواند فاعل خیرات باشد و هم فاعل شرور پس چنین چیزی ممکن است و بزودی ثابت می‌کنیم که هر چیزی در عالم ممکن باشد بلا واسطه یا مع الواسطه مقدور خدا هم هست.

ب: اصولا خیر بودن و شر بودن در عالم دو صفت ذاتی و حقیقی برای اشیاء نیستند که پاره‌ای از موجودات خیر محض باشد من جمیع الجهات، و برخی دیگر از موجودات شر محض باشند بلکه شر بودن نسبی است یعنی نسبت به موجود دیگر می‌گوئیم وجود فلان امر شر است نه اینکه ذاتا و بالنظر به خودش هم شر باشد فی المثل مار و عقرب در عالم موجود است و وجودشان هم فی حد ذاته کمال و خیر است ولی نسبت به انسان که می‌سنجیم می‌گوئیم:

وجود اینها شر است چون گزنده و مسموم‌کننده و کشنده هستند خوب ممکن است وجود انسان هم با همه کمالاتی که دارد برای مار و عقرب شر باشد پس همه موجودات فی حد ذاتها خیرند و کمال و نسبت آنها به یزدان پاك بلا مانع است پس بازهم قدرت الهی محدود نشد.

شرح کشف المراد، ص: ۸۹

۴- ثنویه یعنی دوگانه‌پرستان و قائلین به دو مبدء از قبیل فرقه مانویه و دیصانیه و ... می‌گویند:

مبدء خیرات و نیکی‌ها نور است و مبدء شرور و بدیها ظلمت است و مبدء نور قادر بر شرور نیست چون سنخیتی میان آن دو نیست و مبدء ظلمت هم به همین دلیل قادر بر خلق خیرات نیست.

جواب ما: همان دو جوابی که از مجوسیه دادیم از این گروه نیز داده می‌شود و نیازی به تکرار نیست.

۵- نظام که یکی از متکلمین نامی معتزله است می‌گوید:

قدرت خداوند محدود است از این جهت که تنها بر فعل حسن قادر است و بر فعل قبیح قادر نیست فی المثل ظلم بر خداوند محال است بدلیل اینکه اگر بخواهد فعل قبیح انجام دهد باید داعی و انگیزه داشته باشد و در خداوند داعی بر فعل قبیح نیست زیرا که دواعی فعل قبیح عبارتند از:

۱- جهل به قبح، این داعی در خدا نیست چون او عالم علی الاطلاق است.

۲- نیازمندی، این داعی نیز در خدا وجود ندارد چون او غنی مطلق است.

۳- مجبور بودن این نیز در ذات حق وجود ندارد چون او قیوم همه موجودات و قاهر بر هر چیزی است و مقهور کسی نیست وقتی که داعی بر فعل قبیح نبود پس صدور فعل قبیح از خداوند محال است پس خدا از فعل قبیح عاجز است.

شرح کشف المراد، ص: ۹۰

جواب ما: مقدّمه: محال بر دو قسم است:

۱- محال ذاتی که شیء ذاتا قابلیت وجود ندارد مثل تناقض.

۲- محال وقوعی که شیء ذاتا قابلیت تحقق را دارد ولی بالفعل در خارج هرگز واقع نمی‌شود چون داعی بر آن نیست با این مقدّمه می‌گوئیم: شما که می‌گوئید قبیح بر خدا محال است اگر مرادتان استحاله ذاتیه است یعنی قبیح قابلیت وجود را ندارد می‌گوئیم: سخن شما باطل است زیرا اگر قبیح محال ذاتی بود پس هرگز نباید موجود شود درحالی‌که در مورد انسان ما مشاهده می‌کنیم که گاهی فعل قبیح انجام می‌دهد و این دلیل بر امکان قبیح است به امکان ذاتی و هر ممکنی هم مقدور حق هست ولی اگر مرادتان استحاله وقوعی باشد یعنی خداوند چون حکیم است هرگز داعی بر انجام کار قبیح پیدا نمی‌کند ما هم قبول داریم ولی این دلیل بر عجز نیست نظیر اینکه شما قدرت داری این جام زهر را سرکشی ولی هرگز انجام نمی‌دهی چون عقل به تو اجازه نمی‌دهد در مورد خداوند هم حکمت و عدل الهی مانع از فعل قبیح است.

۶- آقای ابو القاسم کعبی بلخی می‌گوید:

خداوند بر امثال کارهائی که ما انسانها انجام می‌دهیم قادر نیست این کلام دو جور قابل تفسیر است:

۱- چون بر افعال اختیاریه‌ای که ما انجام می‌دهیم عنوان طاعت و معصیت صادق است و در مورد خداوند اطاعت و عصیان مفهومی ندارد که بگوئیم: خدا با انجام فلان کار مطیع شد و با انجام فلان عمل عاصی گردید پس قادر بر امثال این افعال نیست.

۲- افعال اختیاریه‌ای که ما انجام می‌دهیم مشتمل است بر یك سلسله



حرکات و سکناتند و این دو از عوارض جسمند و حیث اینکه خداوند جسم نیست پس قدرت بر امثال این افعال هم ندارد.

جواب: هر دو تفسیر قابل جواب است: امّا اوّلی: عنوان طاعت و معصیت بودن مثل عنوان ضرب و قتل و ... یك وصف و عنوان اعتباری است که ما روی یك ماهیت و ذات می‌گذاریم و این اوصاف موجب اختلاف ذات و ماهیت عمل نمی‌گردد پس باید خود آن ذات را حساب کرد آنگاه می‌گوئیم: اگر ذات العمل ممتنع بود پس نباید از انسان هم سر بزند و حیث اینکه انسان انجام می‌دهد پس ممکن است و هر ممکنی مع الواسطه یا بلا واسطه مقدور حق است.

و امّا دوّمی: درست است که حرکت و سکون از عوارض جسمند و خدا جسم نیست تا متحرك یا ساکن باشد ولی خداوند قدرت بر ایجاد حرکت و سکون که دارد پس این نیز مقدور حق است.

۷- آقایان جبّائیان یعنی ابو علی جبائی و ابو هاشم جبائی گفته‌اند:

خداوند بر عین افعال ما انسانها قادر نیست یعنی ما در این افعالمان علت تامه و فاعل مستقل هستیم و خدا در آن دخالتی و تأثیری ندارد بدلیل اینکه اگر همین عمل بعینه مقدور خدا هم باشد در صورتی که هم خدا و هم ما اراده کنیم فعل را موجود می‌شود و اگر هر دو اراده کنیم ترك را معدوم می‌شود ولی اگر اتفاقا خدا مثلا اراده کند ایجاد آن را و ما اراده کنیم عدم آن را لازم می‌آید که وجود و عدم آن شي‌ء در آن واحد جمع شوند و این تناقض است و هو باطل پس باید گفت در عین فعال ما ذات حق تأثیری ندارد.



جواب ما: اوّلا تعبیر شما غلط است که می‌گوئید: ما اراده می‌کنیم عدم را و خدا وجود را یا بالعکس بجهت اینکه در جانب عدم اراده ترك نیست بلکه ترك الاراده است یعنی ما اراده نکرده‌ایم وجود را و خدا اراده کرده آنگاه چون ما اراده نداریم پس مؤثر هم نیستیم ولی خدا اراده کرده و تأثیر در وجود می‌گذارد پس هیچ‌گاه وجود و عدم یکجا جمع نمی‌شوند و ثانیا بر فرض که با مسامحه در هر دو طرف اراده باشد می‌گوئیم: بازهم هر کدام اراده‌اش قویتر باشد او تأثیر می‌گذارد و نوبت به جمع بین نقیضین نمی‌رسد و ثالثا اصل مبنای شما که قول به تفویض باشد باطل است چنانکه خواهد آمد ان شاء اللّه.

۸- ما امامیه معتقدیم: که قدرت پروردگار نامحدود است و به جمیع ما سوی اللّه بطور مساوی تعلق می‌گیرد و تنها بخشی از آنچه مقدور آن ذات بوده آفریده شده نه تمام آنها و دلیل ما عبارتست از اینکه: مقتضی موجود است و مانع مفقود است فیؤثر المقتضی اثره.

امّا موجود مقتضی: مقتضی برای تعلّق همانا قدرت است و قبلا ثابت شد که خدا قادر است.

و امّا فقدان مانع: مانع برای عمومیت قدرت یا از ناحیه ذات قادر است و یا از ناحیه ذات مقدورات امّا اینکه از ناحیه ذات مانعی نیست بدلیل اینکه قدرت خدا عین ذات او است و ذات حق از هر گونه جسم و جسمانیات مجرّد است و موجود مجرّد نسبتش به تمام موجودات یکسان است و در خطبه ۴۹ نهج البلاغه می‌خوانیم:

شرح کشف المراد، ص: ۹۳

[سبق فی العلو فلا شیء] اعلی منه و قرب فی الدنو فلا شیء اقرب منه فلا استعلائه باعده عن شیء من خلقه و لا قربه ساواهم فی المکان به ...] پس قدرت هم که عین ذات است نسبت او به همه چیز یکسان است و امّا اینکه از ناحیه مقدورات مانعی نیست برای اینکه مناط تعلق قدرت به يك شیء واجب الوجود بودن او نیست چون وجوب وجود مناط غنا و بی‌نیازی است و نیز ممتنع الوجود بودن او هم نیست چون ممتنع الوجود کمپانی عدم است و قابل ایجاد نیست پس مناط تعلق قدرت امکان است و امکان ما بین همه ممکنات مساوی است پس تعلق قدرت به همه مساوی است پس وجهی برای محدودیت قدرت الهی نیست.

شرح کشف المراد، ص: ۹۵

(مسأله دوّم) «علم خداوند»

دومین صفت از صفات کمالیه پروردگار صفت علم است و در آن دو بحث وجود دارد:

۱- اثبات صفت جمالیه علم برای خداوند.

۲- اثبات عمومیت و نامتناهی بودن علم حق.

امّا بحث اوّل: ما معتقدیم که: واجب الوجود تبارك و تعالی عالم و دانا است همانگونه که قادر و توانا بود و منظور از علم حضور المعلوم عند العالم است و خدا عالم است یعنی ذات او و صفات او و افعال او تماما در محضر اویند و در پیشگاه آن ذات مقدس حضور دارند و هیچ‌گاه از علم و حضور حق غایب نمی‌گردند و همانگونه که در باب قدرت بیده ملکوت کل شیء همچنین در باب علم هم و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الّا هو و یعلم ما فی السموات و الارض و ما تسقط من ورقة الّا یعلمها و لا رطب و لا یابس الّا فی کتاب مبین، حال از سوی دانشمندان خداشناس براهین متعددی برای اثبات علم خداوند اقامه شده که در جای خود مذکور است و مشهورترین ادلّه متکلمین دو دلیل است که در کتاب یکی از آن دو ذکر شده و ما هر دو را خواهیم آورد، همچنین مشهورترین براهین فلاسفه دو برهان است که هر دو در کتاب آمده است:

شرح کشف المراد، ص: ۹۶

دلیل اوّل متکلمین:

خداوند فاعل مختار است «صغری» و هر فاعل مختاری عالم است «کبری» پس خدا عالم است.

امّا اثبات صغری: سابقا در بحث قدرت خدا تفصیلا این مطلب اثبات شد که خدا فاعل مختار است.

و امّا اثبات کبری: افعالی که فاعل مختار انجام می‌دهد از اراده و قصد او سرچشمه می‌گیرد و محال است که فاعل مختار فعلی را اراده کند و قصد کند ولی عالم به آن نباشد چون اراده فرع بر تصور و تصدیق است چنانچه بزودی خواهد آمد پس نتیجه می‌گیریم که اللّه تعالی عالم است.

دلیل دوّم متکلمین:

مقدمه: افعال حکیمانه و یا محکم و متقن عبارتست از افعالی که روی نقشه‌های دقیق و حساب شده طراحی شود و بر اساس و پایه‌های محکمی استوار باشد و مشتمل بر فوائد و خواص بیشماری باشد و بعبارت دیگر هدفدار باشد فی المثل خانه‌ای که انسانهای بزرگ و عاقل می‌سازند بر اساس حکمت است یعنی طوری بنا می‌کنند که از حوادث عالم طبیعت نظیر باد باران و سیل و امثال آن محفوظ باشد و به هنگام طوفان و یا بوران آسیبی بدان نرسد امّا منزلی که کودکان در مقام بازی می‌سازند که از چوب و یا کاغذ و یا گل فراهم شده کاری عبث و غیر حکیمانه است و به بیت عنکبوت می‌ماند که با اندك باد یا بارانی ویران می‌گردد و استحکامی ندارد. با حفظ این مقدمه استدلال اینست که: خداوند فاعل افعال متقنه و محکمه است «صغری» و هر کسی که اینگونه باشد عالم است «کبری» پس خداوند عالم است «نتیجه».



امّا اثبات صغری: دانشمندان عالم آفرینش را به دو بخش تقسیم می‌کنند:

۱- عالم افلاك و کرات بالا ۲- عالم عناصر که همین کائنات و موجودات ارضیه و عالم کون و فساد باشد و در هر کدام از این دو بخش نشانه‌های اتقان و استحکام مشهود است امّا در بخش افلاك: کافی است سری به علم هیئت زده و در اوضاع و احوال فلکیه لختی تأمل کنیم تا با شگفتیهای عالم بالا و نظامات افلاك آشنا شویم بعنوان مثال در سیر سالیانه شمس دقت کنیم که چگونه روز اول فروردین مستقیما بر روی خط استواء طلوع و غروب می‌کند و پس از آن در روزهای بعد میل بطرف شمال عالم دارد و همچنان این میل ادامه دارد تا روز اوّل تابستان که به مدار رأس السرطان می‌رسد و آنجا را میل اعظم شمالی خوانند که حدود ۲۳ درجه و اندی می‌باشد سپس سیر نزولی را طی می‌کند تا به اوّل پائیز دوباره به نقطه استواء رسیده و روز اوّل پائیز را مستقیما بر آن نقطه طلوع و غروب دارد و نامش اعتدال خریفی است چنانکه روز اوّل فروردین موسوم به اعتدال ربیعی است و دوباره روزهای بعد میل جنوبی پیدا می‌کند تا به اوّل زمستان که به مدار رأس الجدی می‌رسد و میل اعظم جنوبی تا اینجا است که بازهم حدود ۲۳ درجه و اندی است دوباره سیر نزولی را شروع می‌کند تا می‌رسد به اوّل فروردین به نقطه استواء و شگفتا که میلیونها سال است همین سیر بدون ذرّه‌ای انحراف استمرار دارد و بقول قرآن: الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها یا بعنوان مثال با احوالات قمر آشنا شویم که در آغاز ماه هلالی بوده و نوکهای هلال به سمت بالا است و تدریجا بر حجم قمر افزوده می‌شود تا شب هفتم که نیمی از دائره کامل ماه آشکار می‌گردد و باز بر آن افزوده می‌شود تا



چهاردهم که بصورت قرص کامل در می‌آید و از آن پس از سمت پائین ماه کم می‌شود تا شب بیست و یکم که دوباره بصورت نیم‌دایره در می‌آید و پیوسته از آن کاسته می‌شود تا شب بیست و هشتم که هلال بسیار ضعیف و کم رنگی در صفحه نیلگون آسمان ظاهر می‌شود که نوکهای آن رو بطرف پائین است و بقول قرآن: وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ و شگفتا که این نظام نیز میلیونها سال است که برقرار است و یا بعنوان مثال رفت و آمد شب و روز را با

اختلافات و کم و زیاد شدنهای آن در طول سال از طولانی‌ترین روز و کوتاهترین شب تا طولانی‌ترین شب و کوتاهترین روز و تا شب و روز معتدل و مراتبی که بین اینها هست را محاسبه کنیم که این نیز سالیان درازی است همچنان بيك منوال در جریان است و بقول قرآن: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ ... لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ و یا وَ لَا اللَّيْلُ سابِقُ النَّهارِ و خلاصه اینکه هر ستاره‌ای و هر کره‌ای از کرات بالا در مسیر خاص خود در حرکتند آن از خورشید و آن از ماه و آن از ستاره قطبی و ... و بقول قرآن: وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ یعنی هر کدام در مدار معینی شناورند.

و امّا در بخش عالم عناصر: کافی است مروری گذرا به کتب تدوین شده در رشته‌های فیزیولوژی و پسیکولوژی و بیولوژی و ... داشته باشیم و با شگفتیهای طبیعت از نزدیك آشنا شویم و اگر در میان موجودات ارضی هیچ موجودی نبود به جز انسان با آن همه پیچیدگیها که در دستگاه‌های مختلفه جسمی و روحی وی وجود دارد و عصاره خلقت نام گرفته کافی بود که مطلوب ما را ثابت کند و بعنوان نمونه به گوشه‌ای از ساختمان بدن و روان انسان اشاره می‌کنم:

دست تقدیر در وجود انسان قوائی بودیعت نهاده که به سه دسته تقسیم می‌شوند:

شرح كشف المراد، ص: ۹۹

۱- قوای نباتی یعنی نیروهائی که میان انسان و حیوانات و دیگر نباتات مشترك است.

۲- قوای حیوانی یعنی قوائی که میان انسان و حیوانات دیگر مشترك است.

۳- قوای انسانی یعنی قوائی که مختص به انسان است و در سایر حیوانات نیست.

امّا قوای نباتی خود سه شعبه دارند:

۱- قوه غاذیه که تغذیه انسان را عهده دار بوده و مواد غذائی را به اعضاء بدن می‌رساند.

۲- قوه نامیه که باعث رشد و نمو بدن انسان می‌باشد.

۳- قوه مولده که سبب تولید مثل و بقاء نسل می‌گردد.

و خود نیروی غاذیه با همیاری چهار قوه دیگر فعالیت می‌کند:

۱- نیروی جاذبه: از آنجا که بدن علی الدوام در حال تحلیل و سوخت و سوز است لذا نیاز دارد به بدل ما يتحلل و نیروی جاذبه با جذب غذاها جای خالی اجزاء تحلیل رفته را پر می‌کند.

۲- قوه ماسکه: نیروئی که غذا را در ظرف مناسب از بدن نگاه می‌دارد تا نیروی هاضمه کار هضم را انجام دهد.

۳- نیروی هاضمه: این نیرو غذاها را تغییر می‌دهد بگونه‌ای که مناسب با اعضاء بدن شده و گوشت و خون بدن را بنحو احسن تأمین کند.

۴- قوه دافعه: بدن به کمك این نیرو مواد زائد و فضولات را دفع می‌کند.

و امّا قوای حیوانی دو شعبه دارد:

شرح کشف المراد، ص: ۱۰۰

۱- نیروی مدرکه: این نیرو کارش ادراک است و توسط ابزار ظاهری یعنی حس ادراک می‌کند که خود حواس ظاهری پنج حس است: بینائی- شنوائی- چشائی- بویائی- بساوائی.

۲- نیروی محرکه: فعالیت و تلاش انسان مدیون این نیرو است و آن توسط نیروی شوقیه فعالیت می‌کند که دو شعبه دارد: ۱- نیروی غضبیه ۲- شهویه و امّا قوای انسانی که مخصوص به انسان است و آن نفس ناطقه و یا روح انسانی است که بواسطه آن کلیات را ادراک می‌کند و همین نیرو عامل ترقی و تمدن و تکامل بشریت است.

و اثبات کبری: کبرای استدلال از بدیهیات است زیرا که موجود جاهل و بی‌شعور و یا دست کور تصادف هرگز قادر بر انجام چنین انسجامی نیست، انسان عاقل اگر کتاب منسجمی را ببیند که از آغاز تا به انجام مطالب هماهنگ و مقصد واحدی را طی می‌کند هرگز باور نمی‌کند که این کتاب ساخته و پرداخته فکر يك کودك یا عامی بی‌سواد باشد بلکه قضاوتش اینست که نویسنده کتاب دانشمندی است که سالیانی کوشش نموده و عالم هستی از يك کتاب منسجم کمتر نیست.

در خاتمه این استدلال سخنی از توحید مفضل نقل می‌کنم:

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: و اعلم یا مفضل ان اسم هذا العالم بلسان الیونانیة الجاری المعروف عندهم «قوسموس» و تفسیره الزینه و کذلك سمته الفلاسفه و من ادعی الحکمة أ فکانوا یسمونه بهذا الاسم الّا لما رأوا فیه التقدیر و النظام؟ فلم یرضوا یسموه تقدیرا و نظاما حتی سموه زینة لیخبروا انه مع ما هو علیه من الصواب و الاتقان علی غایة الحسن و البهاء «بحار الانوار ج ۳ ص ۱۴۶».

شرح کشف المراد، ص: ۱۰۱

دلیل اوّل فلاسفه:

مقدمه: فلاسفه می‌گویند: التعقل و التجرد متلازمان یعنی تعقل که همان ادراك کلیات است با تجرد که مجرد بودن از مادّه است تلازم دارند و نسبت بینهما از نسبت اربع تساوی کلی است یعنی کل مجرد عاقل زیرا که مانع از تعقل مادّه است و موجود مجرّد از این مانع مبرّا است پس هر موجود مجردی عاقل و مدرك است و حدّ اقل ذات خویش را ادراك می‌نماید.

و کلّ عاقل مجرّد یعنی هر نیروی مدرك کلیات نیز حقیقت مجرّده‌ایست که در انسان از او تعبیر به نفس ناطقه می‌شود و از موارد اساسی نزاع میان فلاسفه الهی و مادی همین امر است که مادیون می‌گویند: مدرك همان سلولهای مغز است و الهیّون می‌گویند: سلولها ابزار ادراکند و نیروی مدرکه همانا نفس ناطقه است و براهین دندان‌شکنی در باب علم النفس فلسفه برای اثبات تجرد اقامه نموده‌اند. پس کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرّد.

متقابلا کل معقول مجرّد یعنی ماده نه می‌تواند عاقل و مدرك باشد و نه معقول و مدرك و کلّ مجرّد معقول بالامکان، با حفظ این مقدمه استدلال سه مرحله دارد:

۱- خداوند حقیقتی مجرّد از ماده و عوارض آنست.

۲- و هر موجود مجردی به ذات خویش عالم است.

۳- و هر موجود مجرّدی که به ذات خود عالم است به ذوات دیگر هم عالم است.

نتیجه: پس خداوند هم به ذات خود و همه به اشیاء دیگر عالم است.

شرح کشف المراد، ص: ۱۰۲

امّا مرحله اوّل: به عقیده ما مجرّد بودن خداوند از واضحات است زیرا واجب الوجود بودن با مادّی بودن هرگز سازگار نیست ولی در عین حال در باب صفات سلبیه خدا با دلیل این معنا را اثبات خواهیم کرد.

امّا مرحله دوّم: هر موجود مجرّدی خودش در پیشگاه خود حاضر است و خودش از خود غایب نیست این ماده و مادیات است که هر گوشه آن از اجزاء دیگر اطلاعی ندارند و هر مجرّدی که خودش پیش خود حصول «به تعبیر مشائین» و حضور «به تعبیر پیروان حکمت متعالیه» دارد پس عاقل و عالم به خویش است زیرا که مراد از تعقل و عاقل بودن چیزی غیر از حصول یا حضور المعلوم لدی العالم نیست پس خداوند عالم به ذات خویش است و ما انسانها عالم به ذات خود هستیم و اینجا وادی اتحاد عاقل و معقول است یعنی همین ذات معقول است و همین ذات عاقل است.

و امّا مرحله سوم: از طرفی هر موجود مجرّدی ممکن است [به امکان عام] که معقول باشد به تنهائی فی المثل ما انسانها ذات خویش را تنها تعقل کنیم یا مفهوم کلی علیت و معلولیت را بتنهائی تصور کنیم و ... و دلیل امکان هم عبارتست از اینکه مانع از تعقل مادّه است که سراسر غیبت است و حضوری ندارد و در مجرّدات این مانع نیست و لذا امکان معقولیت دارند.

و از طرف دیگر هر چیزی که امکان دارد که بتنهائی معقول باشد امکان هم دارد که مع الغیر و با مصاحبت غیر هم تعقل شود نظیر اینکه ما ذات خود را تعقل نموده و صفات نفسانیه خویش را نیز تعقل نموده و ده تا مفهوم کلی را هم در کنار آنها تعقل می‌کنیم این قضیه نیز از ضروریات است.

شرح کشف المراد، ص: ۱۰۳

[نکته: اینکه فرمود ممکن است یا صحیح است معقول باشد و نفرموده واجب است برای اینکه: خدای تعالی مجرد است اما کسی حقیقت او را در نمی‌یابد و نیز مجردی که خود جوهر باشد مانند عقول قابل معقولیت هست و صحیح است معقول باشد امّا واجب نیست معقول هر عاقلی باشد زیرا که لازم است عاقل با معقول نوعی اتصال داشته باشد و یا بوجهی عاقل بر معقول مسلط محیط باشد. «شرح علامه شعرانی ص ۳۴۵»].

هر موجود مجردی که با غیر خود امکان معقولیت دارد امکان دارد هم خود را و هم غیر خود را تعقل کند و هنگامی که امکان ثابت شد حکماء می‌گویند:

و ما للموجود المجرّد بالامکان فهو له بالفعل یعنی مجردات با مادیات فرق دارند: مادیات ممکن است دارای استعداد و امکان باشند ولی به فعلیت نرسند ولی در مجردات هر چیزی برای مجرّد ممکن به امکان عام باشد بالضرورة برایش

ثابت است چون او فعلیت محضه است و نه استعداد و قوّه و لذا فکل مجرّد فهو عاقل بالفعل لکلّ مجرّد کما انّ کل مجرّد فهو معقول بالفعل و عقل بالفعل.

برهان دوّم فلاسفه:

مقدّمه: فلاسفه می‌گویند: علم به علت مستلزم علم به معلول است جناب علّامه حلی در کشف المراد فصل پنجم از فصول مقصد دوّم کیفیات در مسأله هفدهم ص ۲۳۲ می‌فرماید: علم به علت به سه اعتبار ملاحظه می‌گردد.

۱- علم به ماهیت علت من حیث هی ذات من الذوات و حقیقة من الحقائق و لا غیر این قسم از علم به علت مستلزم علم به معلول نیست نه بنحو علم تام و نه علم ناقص و اصولا در این قسم علیت مدّ نظر نیست.

۲- علم به علت از آن حیث که مستلزم یك ذات دیگری می‌باشد این



علم علم ناقص است به خود علت و مستلزم علم ناقص و اجمالی به معلول است یعنی صرفا معلول را بما انه لازم للعلة می‌شناسیم نه معلول را من حیث الذات.

۳- علم به ذات و ماهیت علت و نیز علم به لوازم و ملزومات آن و علم به عوارض و معروضات آن و علم به آنچه برای این علت است در مرحله ذات علت و علم به آنچه برای علت است نسبت به غیر خودش و خلاصه علم به علت با جمیع شئون آن و این علم، علم تام و کامل به علت است و مستلزم علم تام به معلول می‌باشد زیرا که حقیقت معلول لازمه حقیقت علت است و ما هم فرض کردیم که علم داریم به علت با همه لوازم آن پس علم به معلول هم هست.

حال قانونی که در آغاز مقدمه ذکر شد که علم به علت مستلزم علم به معلول است این قسم منظور است و بلکه بالاتر از استلزام عینیت در کار است.

با حفظ این مقدّمه استدلال اینست که:

مرحله اول: همه موجودات غیر از ذات حق تعالی ممکن الوجودند. «صغری».

و هر ممکن الوجودی مستند به واجب الوجود است یا ابتداء و بلا واسطه نظیر صادر نخستین و یا مع الواسطه او الوسائط نظیر علل و معالیلی که در نظام سببی و مسببی عالم وجود دارند. «کبری» پس همه موجودات معلول خداوند هستند مستقیم یا غیر مستقیم.

«نتیجه» مرحله دوّم: خداوند عالم به ذات خویش و صفات و افعال خویش است با همه لوازم



آن. «صغری» و علم به علت یعنی ذات خداوند مستلزم علم به معلول هم هست.

«کبری» پس خداوند عالم به موجودات دیگر و ما سوی اللّه می‌باشد. «نتیجه» اثبات صغرای مرحله اوّل در آینده خواهد آمد، و اثبات کبرای آن از مباحث گذشته دانسته می‌شود.

و اثبات صغرای مرحله دوّم در دلیل اول فلاسفه بیان شد و اثبات کبرای این مرحله هم در مقدمه همین دلیل آمد پس نتیجه می‌گیریم که خدا هم عالم به ذات خویش و هم به ذوات دیگر است.

(علم خدا نامتناهی است)

قوله: و الاخیر عامّ: مبحث دوم در باب علم خداوند پیرامون حدود علم الهی است و قبل از ورود در بحث مقدمه‌ای را ذکر نموده و در آن اقوال در باب علم را بیان می‌کنم.

درباره علم حق حدود دوازده نظریه مطرح است که فهرست وار عبارتند از:

۱- گروهی از فلاسفه بسیار قدیم می‌گفتند خداوند به ذات خویش عالم نیست.

۲- گروه دیگر از فلاسفه قدیم می‌گفتند: خدا علم به ذات دارد ولی در ازل علم به معلومات و مخلوقات نداشت بعدها علم پیدا کرد.

۳- گروه دیگر می‌گویند: خداوند هم علم به ذات دارد و هم علم به



مخلوقات ولی علم خدا ذات او جدا است و عین ذات نیست و خود این گروه چند شعبه می‌شوند: عدّه‌ای از آنها معتزله هستند که طرفدار ثابتات ازلیّه می‌باشند و می‌گویند علم خدا به این ثابتات است.

۴- و عدّه دیگر همانند صوفیه طرفدار اعیان ثابته هستند.

۵- و بعضی همانند افلاطون و پیروان وی طرفدار مثل نوریه بوده و علم خدا را در ازل به همان مثل نوریه می‌دانند.

۶- بعضی همانند شیخ اشراق می‌گویند: علم خدا به مخلوقات علم حضوری خارجی است و جهان محضر خداوند است و نفس وجود خارجی موجودات معلوم و علم خدا به آنها است نه صور مرتسمه.

۷- بعضی همانند ثالیس ملطی می‌گویند: علم خدا به بعض موجودات یعنی عقل اول علم حضوری است و به سایر موجودات علم حصولی ارتسامی است.

۸- جماعتی قائلند باینکه خداوند در ازل به مخلوقات عالم بوده و علم خدا از ذات او جدا نیست و خود اینها چند دسته‌اند: بعضی از اینها همانند انکسیمایس ملطی و فارابی و ابن سینا می‌گویند: علم خدا زاید بر ذات او بوده ولی يك زیاده متصل به ذات که همواره با ذات بوده و هست و خواهد بود.

۹- بعضی‌هاا همانند فرفوریوس می‌گویند: علم خدا عین ذات او است و قائل به اتحاد عالم و معلومند.

۱۰- اکثر متأخرین می‌گویند: علم خدا عین ذات او است و علم اجمالی هم هست و خود اینها دو دسته‌اند. دسته‌ای می‌گویند علم خدا به مخلوقات عموما علم اجمالی است نه تفصیلی کما علیه الاکثر.

۱۱- و دسته‌ای هم می‌گویند علم خدا به بعض مخلوقات اجمالی و به بعض دیگر تفصیلی است.

شرح کشف المراد، ص: ۱۰۷

۱۲- مرحوم صدر المتالهین می‌گویند: علم خدا در ازل به اشیاء از قبیل علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. «منقول از شرح منظومه بخش حکمت ص ۱۶۴ تا ص ۱۷۷».

با حفظ این مقدمه سؤال اینست: که آیا علم خداوند به اشیاء متناهی و پایان‌پذیر است و به برخی از اشیاء تعلق می‌گیرد و یا علم حق نامتناهی است و به جمیع موجودات در جمیع عوالم وجود بدون استثناء عالم است؟ در این زمینه بطور کلی دو نظریه مطرح است:

۱- علم خداوند نامتناهی است.

۲- علم خداوند متناهی است.

مرحوم خواجه طوسی می‌فرماید: قول اول صحیح است و حق آنست که علم حق عمومیت دارد و دلیل بر عمومیت علم حق عبارتست از همان برهان دوّم حکماء که برای اثبات علم آوردیم آن دلیل دو مطلب را ثابت می‌کند: یکی اصل علم را و دیگری نامتناهی بودن علم را و خلاصه‌اش اینست که:

هر موجودی در هر عالمی از عوالم وجود ما سوای ذات حق تعالی ممکن الوجود است. «صغری» و هر ممکن الوجودی مستقیما و یا مع الواسطه به ذات حق مستند و مخلوق آن ذات است «کبری» و علم به علت به معنای سوّمی که در مقدمه همین برهان ذکر شد مستلزم علم به معلول هم هست.

و خداوند به ذات خویش با همه لوازم آگاه است پس به جمیع اشیاء عالم است و همه موجودات در برابر علم حق مساویند چه آن موجودات امور جزئیه باشند همانند وجود زید و عمر و ... و یا از امور و حقایق کلیه باشند به معنای منطقی و فلسفی آن یعنی قابل صدق بر افراد کثیره مثل مفهوم انسان-

شرح کشف المراد، ص: ۱۰۸

علیت و تناقض و ... و یا به معنای عرفانی آن یعنی سعه و گسترش وجودی.

و نیز مساوی است که آن موجودات جواهر باشند یعنی موجوداتی که قائم به ذات خویشند و اذا وجد وجد لا فی الموضوع و یا از اعراض باشند که قائم به غیر یعنی جوهرند و اذا وجد وجد فی الموضوع.

و نیز مساوی است که آن موجودات، وجودات در اعیان جهان خارج باشند همانند همه موجودات خارج و یا از حقائق متصوره در ذهن ما باشد چون وجودات و صور ذهنیه ما هم از جمله ممکنات است وگرنه در ذهن ما منتقش نمی‌شد و بلکه جهان ذهن و وجودات ذهنیه به مراتب وسیعتر از جهان خارج است و بلکه ذهن هم خود مرحله‌ای از خارج است منتهی وجودی بسیار ضعیف و آثاری هم متناسب با خود دارد که در مباحث وجود ذهنی فلسفه باید جستجو کرد.

و آن صور ذهنیه هم مساوی است که صور امور وجودیه باشند یعنی اموری که در خارج موجودند مثل شجر و مدر و انسان و ... و یا صورت یك امر عدمی باشد یعنی امری که در خارج موجود نیست.

و این امر عدمی هم مساوی است که از امور ممکنه باشد یعنی ممکن الوجود است ولی موجود نشده مانند کوهی از یاقوت یا دریائی از جیوه و ...

و یا از امور ممتنعه باشد که در خارج ممتنع الوجودند همانند شریك الباری و اجتماع نقیضین و دور و تسلسل و جمیع باطلات و محالات خارجیه ممکنات ذهنیه‌اند چون اگر در ذهن هم متصور نشود که قابلیت حکم کردن بر آن ندارد و اصولا ممتنعات مخلوق مخلوق خدا هستند یعنی مخلوق ذهن ما که ذهن ما مخلوق خدا است بنا بر این چیزی از علم خدا پنهان نیست چه از واجب الوجود و چه ممکنات و یا ممتنعات خارجیه و ممکنات ذهنیه پس علم خدا نامتناهی است.



در پایان این برهان شایسته است به آیات و روایاتی چند در رابطه با تعمیم علم حق توجه کنیم:

قرآن: وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ ما فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ.

امیر المؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: علمه بالاموات الماضین کعلمه بالاحیاء الباقین و علمه بما في السموات العلی کعلمه بما في الأرضین السفلی.

علی (علیه السلام) در نهج البلاغه خطبه ۱۹۳ می‌فرماید:

الحمد للّه الذي یعلم عجیج الوحوش فی الفلوات و معاصی العباد فی الخلوات و اختلاف النینان «ماهیان» فی البحار الغامرات و تلاطم الماء بالریاح العاصفات.

و امّا گروه دوّم که می‌گویند: علم خدا نامتناهی است دلائلی دارند که جناب خواجه حدود چهار دلیل از ادلّه آنها را نقل و نقد کنند.

دلیل اوّل:

مقدمه: راجع به اینکه حقیقت علم چیست؟ و علم از چه مقوله‌ای است میان فلاسفه نزاع است و مجموعا چهار نظریه اظهار شده:

۱- علم از مقوله اضافه است یعنی نسبتی است میان عالم و معلوم و طبیعی است که اضافه میان شيء و نفس آن غیر معقول است بلکه اضافه باید میان دو چیز باشد که با هم مغایرند و یکی مضاف و دیگری مضاف الیه یا یکی منسوب و دیگری منسوب الیه است.

۲- علم از مقوله ان ینفعل یا انفعال است یعنی منفعل شدن و متأثر

شدن ذهن ما از صوری که در آن منتقش شده است و عالم شدن به آن.

۳- علم از مقوله کیفیات نفسانیه است یعنی کیفیت و حالتی در نفس انسان طبق هر سه نظر فوق علم از مقوله اعراض است.

۴- به عقیده پیروان حکمت متعالیه: اصولا علم از مقوله ماهیات نیست تا جوهر باشد یا عرض بلکه از مقوله وجود است و وجود در مقابل ماهیت است حال مباحثی که مطرح است در این کتاب بر اساس سه مبنای اول است. با حفظ این مقدمه می‌گوئیم:

گروهی از فلاسفه اقدمین گفته‌اند: خداوند به ذات خویش علم ندارد زیرا که علم یا اضافه محضه است یعنی نسبتی است میان عالم و معلوم و یا از صفات حقیقیه ذات الاضافه است و هر کدام که باشد باید میان مضاف و مضاف الیه یعنی میان عالم و معلوم مغایرت باشد زیرا اضافه بین الشيء و نفسه معقول نیست درحالی‌که میان ذات و خودش مغایرتی نیست تا ذات عالم به ذات باشد.

جواب ما: اولا ما انسانها به ذات خود عالمیم با اینکه تغایری نیست حقیقتا بین عالم و معلوم هر جوابی در اینجا دهید ما در مورد خدا می‌دهیم و ثانیا بر فرض قبول کنیم که باید میان عالم و معلوم مغایرت باشد ولی تغایر میان دو چیز دو نوع است.

۱- تغایر ذاتی و حقیقی مثل علم ما به شجر و نار خارجی که عالم و معلوم حقیقتا متغایرانند.

۲- تغایر اعتباری همانند انسان و حیوان ناطق که باعتبار اجمال و تفصیل با یکدیگر متغایرند نه ذاتا و حقیقتا حال در باب علم ذات به خودش تغایر اعتباری هست زیرا که همین ذات باعتبار اینکه عالم و مدرك است



عنوان عالم به او نسبت داده می‌شود و باعتبار اینکه معلوم خودش می‌باشد عنوان معلومیت به او نسبت داده می‌شود و همین مقدار از مغایرت یعنی تغایر بالاعتبار کافی است و ما دلیلی نداریم که حتما باید تغایر بالذات باشد.

دلیل دوّم: در اشکال اوّل مستشکل می‌گفت: خداوند به ذات خویش عالم نیست ولی به ماهیات و ذوات دیگر عالم است، در اشکال دوّم مستشکل می‌گوید: خداوند به ذات خویش آگاه است ولی به ذوات و ماهیات دیگر آگاه نیست برای بیان اشکال ابتدا نکاتی را باید دانست:

۱- این اشکال از سوی مشائین یعنی ابن سینا و امثال او است که علم خداوند به ماهیات دیگر را بواسطه صور مرتسمه می‌دانند و می‌گویند:

همانطوری که علم ما به اشیاء خارجیه بتوسط صور ذهنیه است همچنین علم خداوند در ازل به اشیاء بتوسط صور مرتسمه در نفس خدا می‌باشد.

۲- منطقیین برای علم دو قسم ذکر می‌کنند: یکی علم حضوری و دیگری علم حصولی. علم حصولی عبارتست از حصول صورت و عکسی از معلوم در نفس عالم فی المثل وقتی که ما به شجر خارجی علم پیدا می‌کنیم نفس آن شجر خارجی با شاخ و برگ و میوه‌هائی که دارد و ۵۰ متر زمین را مثلا اشغال کرده که در نفس ما حاصل نشده خود

شجر مباین با ما است و در خارج بیك وجود علی‌حده‌ای موجود است آری صورتی و تمثالی از آن در ذهن عالم منتقش شده است و بتوسط این صورت به آن خارج آگاه شده است و نه مستقیما. و علم حضوری عبارتست از حضور نفس معلوم در پیشگاه عالم همانند علم ما به ذات خودمان که ذاتمان را وجدان می‌کنیم نه اینکه صورتی از آن در نزد ما باشد و خود او از ما جدا باشد بلکه خود او ما هستیم و جدائی نیست.

شرح کشف المراد، ص: ۱۱۲

۳- در مباحث آینده چند مطلب ثابت خواهد شد: یکی اینکه ذات حق من جمیع الجهات واحد است و هیچ جهت کثرت و تعددی در آنجا راه ندارد و دیگر اینکه ذات حق من جمیع الجهات بسیط است و هیچ جهت ترکیبی در او راه ندارد و سوّم اینکه ذات حق فقط فاعل و مؤثر است نه قابل و منفعل و متأثر و چهارم اینکه خداوند محلّ از برای حوادث نیست و پنجم اینکه باید میان علت و معلول سنخیت باشد و الّا لصدر کل شي‌ء عن کل شي‌ء و ...

با حفظ این نکات سخن مشائین آنست که: علم عبارتست از حصول صورتی از معلوم در نفس عالم که مساوی با معلوم است و حاکی از او است [بنا بر کیف نفسانی بودن] فی المثل اگر نفس ما بخواهد به چیزی عالم شود باید صورتی از آن معلوم در نفس ما منقش شود و این مستلزم انفعال و تأثر نفس و علم به آن معلوم می‌گردد آنگاه اگر خداوند متعال علم به غیر خود از ذوات داشته باشد لازمه‌اش آنست که صور این اشیاء در ذات حقتعالی حاصل و مرتسم شود و این چندین تالی فاسد دارد:

۱- مستلزم تکثر واجب الوجود است زیرا که بدون شك صور اشیاء گوناگون، متعدد و متفاوت است آنگاه بتعداد معلومات متنوع باید صور متعدد در ذات احدی من جمیع الجهات پیدا شود.

۲- مستلزم فاعل بودن و قابل بودن آن ذات است زیرا که آن ذات از آن حیث که موجد این ذوات است پس فاعل است و از آن حیث که صور این ذوات در ذات او نقش بسته پس قابل و منفعل است.

۳- مستلزم اینست که ذات حق محلّ آثار و معالیل خود باشد چون این صور در آن ذات حلول کرده.

۴- و مستلزم اینست که ذات حق مستقیما هیچ‌کدام از این موجودات را نیافریده باشد چون سنخیت بین او و اینها نیست بلکه بتوسط صور حاله

شرح کشف المراد، ص: ۱۱۳

در آن ذات ایجاد کرده باشد همانند علم مهندس به نقشه ساختمان قبل از ساختن آن و سپس بناء آن بر اساس آن نقشه و همه این لوازم باطل‌اند کما سیأتی پس علم به سایر ذوات هم باطل است.

جواب ما: مقدّمه: از جمله مواردی که خواجه طوسی صریحا با ابن سینا مخالفت نموده و سخن حکیم جوان و مقتول یعنی شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی را پذیرفته همین مسأله علم خدا است و آن اینکه: ابن سینا می‌گوید: صور همه اشیاء عالم در ازل در نزد خدا حاضر است و علم حق عبارتست از حضور همان صورتها در ذات عالم ولی خواجه طوسی می‌فرماید:

علم مستدعی یك صوری مغایر با خود معلومات در نزد خداوند نیست چون علم عبارتست از همان حصول المعلوم عند موجود مجرّد چون کل عاقل مجرّد و لا ریب در اینکه همه اشیاء خارجیه در همه عوالم عند اللّه حاصلند و حاضرند

و علم او به اشیاء از نوع علم حضوری ذاتی است و جهان محضر خدا است و همین وجودات خارجیه اشیاء علم خداوند است زیرا که خداوند مؤثر و علت اشیاء است و همه اشیاء معلول او هستند و حقیقت و وجود خارجی معلول عند العلة حاضر است نه صورتی از آن، و بقول شیخ اشراق صفحات الاعیان عند اللّه كصفحات الاذهان عندنا.

سپس می‌فرماید: حصول اثر برای مؤثر اشد است از حصول مقبول برای قابل، توضیح آنست که ما انسانها به اشیاء خارجیه علم داریم آن هم به نحو علم حصولی یعنی صورتی در ذهن ما آمده و ذهن ما قابل است و آن صور مقبولند و بواسطه ارتباط این صورت ذهنیه به ما آن خارج را درك می‌كنیم آنگاه ارتباط معلول به علت كه حقیقت ارتباط همان است بطریق اولی سبب علم خواهد بود آنگاه در مورد خود ما اگر چه علم ما به موجودات خارجیه به علم



حصولی است ولی علم ما به ذات خودمان به علم حضوری است و نیز علم ما به صور ذهنیه ما هم به علم حضوری است یعنی نفس آن صورت در ذهن ما حاضر است نه اینكه صورتی از آن صورت ذهنیه معلوم ما باشد وگرنه تسلسل است با اینكه این صورت ذهنیه برای ما مستقلا و بدون سبب حاصل نشده بلكه موجودی را تعقل كرده‌ایم و صورتی از آن در ذهن ما حاصل شده حال اگر با اینهمه وسائط این علم به اشیاء برای ما حاصل شده پس برای ذات حق كه نیازی به این صور ندارد بلكه ذات اشیاء بوجودها الخارجی نزد او حضور دارند بطریق اولی علم به اشیاء دارد آن هم به علم حضوری نه حصولی.

سپس می‌فرماید: از آنجا كه ذات حق علت همه موجودات است و آن ذات عالم به ذات خویش است با همه لوازم علم به علت هم مستلزم علم به معلول است پس ذات حق علت ذات اشیاء و علم به ذات علت علم به اشیاء است و همانطوری كه ذات با علم به ذات حقیقتا متحد و بالاعتبار المذكور در جواب اشكال اول متغایرند وگرنه اتحاد عالم و معلوم است همچنین اشیاء با علم خداوند به آنها متحدند یعنی وجود خارجی اشیاء همان علم خدا به اشیاء است و جهان محضر خداست نه اینكه واسطه و صوری در میان باشد (فافهم و اغتنم).

در خاتمه خواجه فرمود: لان نسبة الحصول الیه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا فاضل قوشچی در شرحش از قول بعض المحققین چنین معنا كرده: انّ حصول الاشیاء له حصول للفاعل و ذلك بالوجوب و حصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل و ذلك بالامكان و الوجوب اشد من الامكان.

نكته دیگر:

مرحوم آیت اللّه شعرانی در شرح تجرید ص ۳۹۷ به این جواب اعتراضی دارند و آن اینكه: هر چند این بیان بسیار دقیق و محققانه است و بزرگان حكما پسندیده‌اند امّا برای توجیه علم پروردگار كافی نیست چون



بعقیده فلاسفه الهی و اهل شرع خدای تعالی پیش از آفرینش به همه چیز علم دارد و این وجه كه خواجه فرمود مبنی بر آن است كه پس از خلقت اشیاء كه موجود گشتند معلوم پروردگار می‌شوند و ... طریقه صحیح در علم خداوند به اشیاء در ازل همان است كه صدر المتالهین گفته كه علم اجمالی در عین كشف تفصیلی باشد و تفصیل آن را از كتب خود این حكیم بزرگ باید جستجو كرد.

دلیل سوم: قوله و تغییر الاضافات ممکن: به فلاسفه نسبت داده شده که آنها می‌گویند: خداوند به امور جزئیه‌ای که در مسیر زمان هستند و مرتب در حال تغییر و تحول هستند آگاه نیست بیان این اعتراض: مقدّمه: علم هنگامی علم است که مطابق با معلوم باشد یعنی اگر معلوم یك امر کلی و ثابتی است علم هم باید ثابت باشد و اگر معلوم یك امر جزئی و متغیری است علم هم باید متغیر باشد فی المثل زید در این آن نشسته است باید عالم در این لحظه علم به جلوس داشته باشد در آن بعدی خوابیده است باید علم به نوم داشته باشد و هکذا در آن سوم قائم بود و آن چهارم ماشی است و ... و با تغییرات متعلق علم باید علم نیز متغیّر شود و الّا اگر در تمام این حالات مختلفه فقط علم به جلوس باشد که این علم مطابق واقع نخواهد بود و در نتیجه علم نیست بلکه جهل است آن هم جهل مرکب است که از جهل بسیط پائین‌تر است. با حفظ این مقدّمه:

فلاسفه می‌گویند: خداوند به امور کلیه و ثابته و مجرده عالم است مثل علم به انسان- شجر و قانون علیت و ... که کلّی هستند و مثل علم به فرشتگان که حقایق مجرده‌اند و مثل علم به ذات خود که ثابت است ولی به امور جزئیه و متغیره که در مسیر زمان بوده و لحظه بلحظه در حال تغییر و دگرگونی



و شدن هستند عالم نیست زیرا که به حکم مقدمه فوق چون جزئیات متغیرند اگر خدا به جزئیات عالم باشد پس باید علم خدا هم به تبع تغییر جزئیات متغیر باشد و در هر لحظه علمی غیر از لحظه قبل برای او حادث شود و از آن رهگذر که علم خداوند عین ذات او است پس لازم می‌آید که آن ذات هم متغیر و محل حوادث باشد درحالی‌که تغیر و محل حوادث بودن بر ذات حق محال است زیرا سیأتی که تغییر از عوارض مادّه و مادیات است و مجرّدات ثابتند نه متغیر پس خداوند عالم به جزئیات نیست.

جواب ما: حقیقت ذات حق و حقیقت علم که از صفات کمالیه و به اعتقاد ما عین ذات حق است تغییر در آن محال است کما سیأتی چون مجرّد است آری آنکه متغیر است یك سلسله نسبتها و اضافات است و نسبت‌ها یك سلسله امور اعتباریه هستند که ما اعتبار می‌کنیم یعنی می‌گوئیم در این لحظه جلوس معلوم حق است در لحظه بعدی نوم و در لحظه سوم قیام و ... و امور اعتباریه تابع اعتبار معتبر هستند و هیچ واقعیت خارجی ندارند و مادامی هستند که اعتبار باشد و بمجرد برداشتن اعتبار نابودند نظیر قدرت خداوند که به جمیع اشیاء و ممکنات تعلّق می‌گیرد ولی نسبت آن به مقدورات در حال وجود با نسبت آن با مقدورات در حال عدم فرق دارد چون در حال عدم نسبت بالامکان است و در حال وجود نسبت بالوجوب است ولی حقیقت قدرت که عوض شدنی است و احدی نگفته که خداوند قادر بر جزئیات نیست علاوه بر این در تعبیرات ابن سینا علم کلی آمده که علم خداوند علم کلی است و خیال شده که حکماء علم خدا را فقط به کلیات می‌دانند ولی منظور ابن سینا از علم کلی علم فعلی است در مقابل علم انفعالی توضیح اینکه: علم ما به اشیاء از نوع علم انفعالی است که تابع معلوم است یعنی باید معلومی باشد و صورتی



از آن در ذهن ما منتقش شود و ذهن ما با تأثر از آن عالم شود ولی علم خداوند علم فعلی است یعنی علمی که معلوم آفرین است و چنین علمی قبل از خلقت اشیاء بوده و تمام این تغییرات همه در تحت پوشش حقند و قبل و بعد آن را تا بی‌نهایت می‌داند و بقول قرآن در سوره ملك: أَ لا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ، و بقول خود

فلاسفه: علم به علت مستلزم علم به معلول است و موجودات با همه تغیرات معلول خدا هستند پس معلوم او نیز هستند در خاتمه توجه خواننده عزیز را به سخنی از رئیس المتالهین جناب ملا صدرا در مقدمه اسفار جزء اوّل از سفر ثالث یعنی جلد ششم ص ۵ جلب می‌کنم ایشان در مقام رفع اتهام از حکماء می‌فرمایند:

و ما اشتهر منهم «فلاسفه» من القول بقدم العالم و نفی القدرة عن الباری و عدم العلم منه بالجزئیات و انکار الحشر الجسمانی کل ذلك افتراء علیهم و افك عظیم.

دلیل چهارم: قوله و یمکن اجتماع الوجوب و الامکان:

گروهی بر آنند که خداوند متعال به حوادث آینده قبل از تحقق آنها عالم نیست و پس از آن عالم می‌شود.

توضیح: حوادث نظیر افعال اختیاریه ما از اطاعت و عصیان و عدل و ظلم و ... حال اگر قبل از تحقق آن خدای عالم به آنها باشد از دو حال خارج نیست یا اینست که چون خدا عالم است آن امر حادث حتما باید موجود باشد در این صورت لازم می‌آید علم خدا سبب جبر شود و یا آن امر موجود نخواهد شد پس لازم می‌آید علم خدا جهل شود و هر دو لازم باطل است پس ملزوم هم باطل است.

شرح کشف المراد، ص: ۱۱۸

جواب ما: ما اختیار می‌کنیم شق اول را یعنی می‌گوئیم خداوند قبل از تحقق افعال اختیاریه ما می‌داند که فلان عمل واقع خواهد شد و بعد هم آن حادثه بر طبق علم خدا واقع خواهد شد و در عین حال این علم ازلی سبب جبر نمی‌شود [و اصولا شأن علم تأثیرگذاری نیست] به دو دلیل:

۱- همانگونه که خدا عاقبت امور را می‌داند پیامبر و امام و ولیّ اللّه هم باذن اللّه در بعض موارد می‌داند که فلان آدم به بهشت خواهد رفت و فلان آدم به جهنم درحالی‌که احدی قائل نشده که علم اینها موجب جبر باشد یا مثلا معلم کلاس می‌داند که شاگردان او در پایان سال کدام مقبول و کدام مردود می‌شود و در عین حال احدی نگفته که علم معلم سبب جبر است. «جواب نقضی» ۲- شما که می‌گوئید: علم خدا سبب جبر است منظورتان چیست؟

اگر مرادتان اینست که هر چه را خداوند علم دارد الّا و لا بد واجب الصدور است و بطور جبر در خارج باید محقّق شود می‌گوئیم خداوند به ذات خود هم عالم است درحالی‌که آن ذات ازلی و قدیم است و صدور در آنجا معنا ندارد همچنین علم به معدومات ممتنع الوجود هم دارد درحالی‌که صدوری در کار نیست و علم به معدومات ممکن الوجود هم دارد درحالی‌که صدور و تحقق در کار نیست پس علم سبب لزوم صدور نیست.

و اگر مرادتان اینست که هر چه در خارج انجام می‌پذیرد مطابق علم خدا است و خدا می‌داند می‌گوئیم: صرف علم که موجب جبر نیست زیرا که خدا می‌داند که زید اطاعت نموده و عمرو معصیت خواهد کرد ولی می‌داند که هر کدام با اراده و اختیار خود چنان خواهد کرد یعنی علم به کار بندگان دارد علم به علل و اسباب آن هم دارد و یکی از اسباب و مقدمات آن کار همان اراده و اختیار است فلا جبر ایّها المختار.

شرح کشف المراد، ص: ۱۱۹

(مسأله سوم) (حیات خداوند)

سومین صفت از صفات ثبوتیه و کمالیه و جمالیه خداوند عبارتست از حیات ما معتقدیم که خداوند حیّ است و بقول قرآن: اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ پیرامون حقیقت و ماهیت حیات در میان دانشمندان و فلاسفه اختلاف است و هنوز هم بشر به حقیقت و کنه آن راه نیافته و تنها از راه آثار آن حیات را می‌شناسد و بارزترین اثر و نشانه حیات عبارتست از علم و قدرت یعنی هر موجودی که عالم و قادر باشد ما او را حیّ می‌نامیم زیرا که اشیاء جامد و مردگان نه علم به چیزی دارند و نه قدرت البته خود علم و ادراك مراحلی دارد که عبارتند از:

۱- ادراك حسی: این مرحله از ادراك که توسط حواس خمسه ظاهری یعنی باصره و سامعه و ... حاصل می‌گردد میان همه حیوانات مشترك است و بلکه بقول دانشمندان در نباتات هم هست.

۲- ادراك خیالی: این مرحله از ادراك هم که توسط نیروی متخیله انجام می‌گیرد میان انسان و سایر حیوانات مشترك است.

۳- ادراك وهمی: این مرحله نیز که توسط نیروی واهمه حاصل می‌شود میان انسان و برخی از حیوانات مشترك است و آن عبارتست از ادراك معانی جزئیه.

۴- ادراك عقلی: این مرحله که با عقل حاصل می‌شود و عبارتست از



ادراك کلیات مخصوص انسان است و در سایر جانداران وجود ندارد حال عالیترین مرحله ادراکات عقلیه و کلیه برای خداوند متعال است که به علم حضوری ذاتی به همه اشیاء در همه عوالم عالم است کما مرّ همچنین قدرت و تحریك هم مراحلی دارد که عبارتند از:

۱- در حیوانات توسط قوه شوقیه که مرکب از شهوت و غضب است انجام می‌گیرد.

۲- در انسانها علاوه بر آن توسط اراده انجام می‌گیرد.

و عالیترین مرحله قدرت و تحریك در ذات خداوند است که عبارتست از همان ابداع و ایجاد و آفرینش با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: همه دانشمندان الهی اعم از فلاسفه و متکلمین می‌گویند: خداوند حیّ است و دلائل متعددی برای اثبات آن اقامه می‌کنند که یکی از آن ادلّه عبارتست از:

در مبحث قدرت به اثبات رسید که خداوند قادر است و در مبحث علم به اثبات رسید که خداوند به هر چیزی آگاه است. «صغری» و هر موجودی که قادر و عالم باشد حی است. «کبری» این کبری را در مقدمه ذکر کردیم، پس خداوند حی است. «نتیجه» منتهی پیرامون تعریف حیات اختلاف دارند: فلاسفه الهی و گروهی از متکلمین معتزله می‌گویند: حیّ عبارتست از کسی که محال نیست بر او که قادر و عالم باشد یعنی عدم علم و قدرت برای او ضرورت نداشته و وجود علم و قدرت بر او محال نیست بلکه ممکن است به امکان عام و البته هر کمالی که برای ذات حق ممکن باشد بالفعل هم ثابت است طبق این نظریه صفت حیات برمی‌گردد به یك امر سلبی که حیّ است یعنی لا یستحیل ان یقدر و یعلم و متکلمین اشاعره می‌گویند: حیّ عبارتست از کسی که واجد صفتی است که بخاطر داشتن آن صفت می‌تواند عالم و قادر باشد تا اینجا بحثی نیست ولی

در و التحقیق مرحوم علّامه مبحثی را عنوان می‌کنند که از ایشان تعجب است و آن اینکه: اختلاف است میان دانشمندان کلام که آیا صفات ثبوتیه و سلبیه هر کدام استقلال دارند؟ و یا مرجع صفات ثبوتیه به سلبیه است؟ و یا بالعکس در این باره سه نظریه عنوان شده:

۱- جماعتی می‌گویند: صفات ثبوتیه عموما برگشت به یك سلسله امور سلبیه دارند یعنی وقتی ما می‌گوئیم: خداوند عالم است منظور اینست که جاهل نیست، قادر است یعنی عاجز نیست، مرید است یعنی مکره و مجبور نیست و ... وگرنه بیش از این ذهن و عقل ما ادراك ندارد و در حقیقت اسناد هر صفت کمالیه‌ای به خداوند مساوی با نفی ضد آن از خداوند است وگرنه لازم می‌آید که ذات متعدد و متکثر باشد.

یکی از طرفداران این نظریه جناب شیخ صدوق رحمه اللّه در رساله اعتقادات خود است که می‌فرماید:

باب الاعتقاد فی صفات الذات و صفات الافعال: قال الشیخ ابو جعفر رحمه اللّه «شیخ صدوق» کلّما وصفنا اللّه تعالی من صفات ذاته فانّما نرید بکلّ صفة منها نفی ضدها عنه عز و جلّ ...

«این مطلب در شرح باب حادی عشر ص ۶۸ نقل شده».

یکی دیگر از طرفداران آن جناب فاضل مقداد شارح باب حادی عشر است که در ص ۲۱ می‌گوید:

و ان شئت کان مجموع صفاته صفات جلال فان اثبات قدرته باعتبار سلب العجز عنه و اثبات العلم سلب الجهل عنه و کذا باقی الصفات و فی الحقیقة المعقول لنا من صفاته لیس الّا السلوب و الاضافات و امّا کنه ذاته فمحجوب عن نظر العقول و لا یعلم ما هو الّا هو.

یکی دیگر از طرفداران این نظریه جناب علّامه حلی شارح تجرید

شرح کشف المراد، ص: ۱۲۲

الاعتقاد و صاحب کشف المراد است که در همین بحث حیات می‌گوید:

و التحقیق ان صفاته تعالی ان قلنا بزیادتها علی ذاته فالحیاة صفة ثبوتیه زائدة علی الذات و الّا فالمرجع بها الی صفة سلبیه و هو الحق.

اشکال این نظریه آنست که اینها خیال کرده‌اند که اگر ما صفات کمالیه را یك سلسله امور ثبوتی دانستیم و معتقد شدیم که در خارج و در ذات حق موجودند مستلزم تعدد و تکثر در ذات می‌شود درحالی‌که ذات حق واحد است و هیچ جهت کثرتی در او نیست و لذا برمی‌گردانیم به امور سلبیه.

ولی ما می‌گوئیم: اگر صفات کمالیه خدا زائد بر ذات بود این تالی فاسد را داشت ولی صفات خدا عین ذات اوست و این معنا را در باب توحید صفاتی ان شاء اللّه ثابت خواهیم نمود و طبق آن اشکالی نیست.

۲- جماعت اشاعره می‌گویند: صفات کمالیه خداوند یك سلسله امور ثبوتیه و وجودیه هستند که در خارج موجودند و قدیم هم هستند ولی زائد بر ذات خداوند هستند و این عقیده از آنها مشهور است که قائل به قدماء ثمانیه هستند و ما در آینده ثابت خواهیم کرد که موجود قدیم یك موجود بیشتر نمی‌تواند باشد.

۳- فلاسفه الهی و متأخرین از علماء کلام می‌گویند: صفات ثبوتیه يك سلسله كمالات وجودیّه هستند که در خارج برای ذات خداوند ثابتند و برگشت به امور سلبیه هم ندارند و عین ذات هم هستند کما سیأتی یکی از طرفداران این نظریه مرحوم آیة اللّه محمد رضا مظفر رحمه اللّه در عقائد الامامیه ص ۱۷ است که می‌گوید:

و لا ینقضی العجب من قول من یذهب الی رجوع الصفات الثبوتیة الی الصفات السلبیه لما عزّ علیه ان یفهم کیف ان صفاته عین ذاته فتخیل ان الصفات الثبوتیة ترجع الی السلب لیطمئن الی القول بوحده الذات و عدم



تکثرها فوقع بما هو اسوأ اذ جعل الذات التی عین الوجود و محض الوجود و الفاقدة لکلّ نقص و جهة امکان، جعلها عین العدم و محض السلب و از جمله طرفداران این نظریه مرحوم علامه طباطبائی است که در آینده سخن ایشان را تفصیلا خواهیم آورد.



(مسأله چهارم) (اراده خداوند)

چهارمین صفت از صفات کمالیه خداوند صفت اراده است و پیرامون آن در کتاب سه مبحث کوتاه عنوان شده:

۱- تفسیر اراده طبق مسلکهای مختلف.

۲- اثبات صفت اراده برای خداوند.

۳- بیان اینکه آیا اراده حادث است یا قدیم؟ عین ذات است یا زائد بر ذات؟

قبل از ورود در این مباحث مقدمه‌ای می‌آوریم و آن اینکه:

اراده در مورد ما انسانها عبارتست از يك كيفيت و حالت نفسانیه‌ای که پس از اشتیاق به يك عمل در ما بوجود می‌آید، بیان ذلك:

هنگامی که انسان اراده می‌کند کاری را در مرحله اوّل آن امر را تصور نموده و راجع به نفع و ضرر و سود و زیان آن می‌اندیشد و در مرحله دوّم تصدیق می‌کند که این عمل نافع است و باین نتیجه می‌رسد که در این عمل سودی در کار است و یا زیانبار است، در مرحله سوم اگر تصدیق به نفع آمد شوق به انجام کار در انسان پیدا می‌شود و در مرحله چهارم هنگامی که این شوق به بالاترین درجه رسید و باصطلاح فلاسفه شوق مؤکد شد عزم خود را جزم نموده و بدنبال آن مقصد روان می‌گردد و اراده در انسان عبارتست از همین تحریك عضلات بجانب مطلوب.



امّا در مورد خداوند این مراحل و مقدمات مفهومی ندارد چون مستلزم جهل و نقص است و ذات حق از هر عیب و نقصی منزه است پس باید دید مراد از اراده خدا چیست؟ با حفظ این مقدّمه وارد بحث می‌شویم:

امّا مبحث اوّل: همه متكلمين اسلامى اتفاق نظر دارند در اينكه خداوند متعال مريد است منتهى در بيان ماهيت اراده خداوند اختلاف دارند و جمعا چهار تعريف براى صفت اراده ذكر شده است:

۱- ابو الحسين بصرى و نظام جاحظ و ابو الهذيل علاف و محمود خوارزمى كه از متكلمين سترگ معتزله هستند مى‌گويند: اراده خداوند عبارتست از همان داعى بر فعل و داعى را تفسير كرده‌اند باينكه: خداوند در ازل عالم بود به اينكه آفرينش عالم در فلان مرحله مصلحت دارد و همين علم به مصلحت باعث شد كه خداوند اين ممكنات را در مراحل مختلفه و هر كدام را در ظرف زمانى و مكانى خود بيافريند پس اراده عبارتست از علم به مصلحت كه آن علم مصلحت داعى بر ايجاد گرديد.

۲- حسين بن محمد نجار كه از علماء معتزله است مى‌گويد: اراده يك صفت سلبى است و وقتى مى‌گوئيم خداوند مريد است منظور اينست كه خداوند مغلوب چيزى نيست و كسى نمى‌تواند او را بر انجام كارى مجبور سازد و خلاصه فاعل موجب نيست. اشكال اين نظريه اينست كه صفت ثبوتى را به سلبى برگردانده و سيأتى كه اين باطل است.

۳- ابو القاسم كعبى كه از دانشمندان معتزله است مى‌گويد: خداوند مريد است يعنى خداوند نسبت به افعال خويش عالم است و نسبت به افعال بندگان آمر است. اشكال اين نظريه در قسمت اوّل اينست كه اگر منظور از علم، علم مطلق است مى‌گوئيم: بنا بر اين صفت اراده برگشت به صفت علم

شرح كشف المراد، ص: ۱۲۶

مى‌كند و كمال على‌حده‌اى نيست و حال آنكه شما و ما در صدد اثبات كمال ديگرى هستيم و اگر منظور علم مقيد به مصلحت است كه اين همان حرف ابو الحسين بصرى است و بازگشت به آن قول دارد و امّا در قسمت دوّم: شما لازم شي‌ء را بجاى خود آن اخذ كرده‌ايد يعنى لازم اراده را بجاى اراده گرفته‌ايد زيرا كه آمريت از اراده ناشى مى‌شود يعنى چون داراى اراده است امر هم مى‌كند نه اينكه اراده همان امر كردن باشد.

۴- اشاعره بر اساس اعتقاداتشان در باب صفات خدا مى‌گويند:

صفت اراده يك صفتى زائد بر علم است و همانند ساير صفات قديم و زائد بر ذات است و ابطال اين نظريه خواهد آمد. به عقيده ما قول اول حق است يعنى اراده عبارتست از همان علم به مصلحت ...

و امّا مبحث دوّم: دلائل اثبات اراده حق تبارك و تعالى فراوان است ولى در كتاب شريف كشف المراد به دو دليل اشاره شده و ما به همين دو دليل بسنده مى‌كنيم:

دليل اوّل: سابقا به ثبت رسيد كه قدرت خداوند نامتناهى است و به جميع ممكنات بطور مساوى تعلق دارد و همه در برابر قدرت حق مساويند و بقول على (عليه السلام) در نهج البلاغه خطبه ۱۸۰:

(و ما الجليل و اللطيف و الثقيل و الخفيف و القوى و الضعيف فى خلقه الّا سواء).

و نيز سابقا بيان شد كه هر آنچه مقدور بود آفريده نشده بلكه برخى از مقدورات آفريده شده بر اساس نظام احسن وجود و بقول علّامه مجلسى در رساله اعتقادات و سير و سلوك كه در حواشى شرح باب حادى عشر به چاپ رسيده ص ۱۷:

شرح کشف المراد، ص: ۱۲۷

و انه تعالی علی کل شيء قدیر و انّه لو اراد خلق آلاف امثال هذه العالم لخلقها بلا مادّة و لا مدّة با این ملاحظه جای این سؤال هست که چه عاملی موجب شده که خداوند بعضی از ممکنات را بیافریند و نه بعض دیگر را؟ آیا آن عامل مخصّص قدرت حق است؟ خیر، زیرا که اوّلا نسبت قدرت به همه ممکنات علی السواء است فلا وجه لتخصیص القدرة الایجاد بهذا البعض الموجود.

و ثانیا شأن قدرت تأثیر گذاردن و آفرینش است امّا اینکه چقدر ایجاد کند و چند عالم بیافریند این مربوط به قدرت نیست. آیا عامل مخصص علم حق است؟ خیر، زیرا حقیقت علم انکشاف معلوم در نزد عالم است و اصولا شأن علم بما هو علم تأثیر و ایجاد نیست تا بحث شود که او موجب شد یا نه، آیا عوامل دیگر سبب شد؟ خیر هیچ عاملی تناسب ندارد تنها عاملی که صلاحیت مخصصیت را دارد همانا علم به مصلحت است یعنی چون خدا حکیم است و بر اساس مصلحت عالم‌آفرینی دارد و در ازل عالم بود که ایجاد این مقدار از ممکنات مصلحت دارد این علم به مصلحت داعی شد که همین بعض را بیافریند و علم به مصلحت همان اراده است پس وجود اراده خدا ثابت شد.

دلیل دوّم: همه ما بالبداهة می‌دانیم و می‌بینیم که همین بعض ممکنات هم همه از اوّل ایجاد نشده بلکه هر موجودی در ظرف زمانی خاصی ایجاد می‌شود [فی المثل وجود مبارك خاتم الانبیاء در دوره‌ای خلق و مبعوث می‌شود که بشریت مراحلی را طی کرده و آماده برداشتن آخرین گام در راه کمال است نه

شرح کشف المراد، ص: ۱۲۸

قبل از آن و نه بعد از آن] دوباره جای این سؤال هست که چه عاملی سبب تخصیص فلان موجود به فلان زمان و یا مکان می‌شود؟ آیا عامل مخصص قدرت است؟ خیر، چون نسبت قدرت به جمیع ممکنات در جمیع ازمنه علی السواء است، آیا آن عامل علم است؟ خیر، به همان بیان دلیل اوّل پس عامل مخصص باید علم به مصلحت باشد یعنی خداوند از ازل می‌دانست که آفرینش فلان موجود در فلان تاریخ و قطعه زمانی یا مکانی به مصلحت نظام احسن است و این علم داعی بر ایجاد آن موجود در آن وقت شد و علم به مصلحت همان اراده است پس اراده حق ثابت شد.

و امّا مبحث سوّم: آیا اراده خداوند حادث است یا قدیم؟ و بر فرض حدوث آیا حادث در دامن خود ذات است و یا حادثی که محلّ ندارد؟ و بر فرض قدمت آیا قدیم و زائد بر ذات است و یا قدیم و عین ذات؟

بطور مجمل در این زمینه چهار نظریه مطرح است:

۱- جبائیان و پیروان آنها می‌گویند: اراده خداوند حادث است یعنی نبوده و بعد بوجود آمده آن هم حادثی که دارای محلّ نیست چون اگر بگوئیم در محلّ است یلزم ذات خداوند محلّ حوادث باشد که باطل است.

۲- کرامیه که پیروان محمد بن عبد الکرام هستند می‌گویند: اراده خداوند حادث است و در دامن خود ذات حادث شده که روزگاری ذات حق دارای این صفت نبود سپس واجد این صفت شد.

۳- اشاعره می‌گویند: اراده خداوند قدیم است و مثل سایر صفات کمالیه زائد بر ذات هم هست.

۴- گروهی از معتزله و متکلمین امامیه و فلاسفه الهی بر آنند که: صفت اراده قدیم است نه حادث و از کمالاتی است که عین ذات است نه زائد بر

شرح کشف المراد، ص: ۱۲۹

ذات و آن همان علم به مصلحت است که ذکر شد.

بنظر ما قول چهارم صحیح است و انظار دیگر فاسد است:

امّا قول اوّل: دو اشکال دارد:

۱- چگونه معقول است صفتی حادث شود ولی دارای محل موصوف نباشد؟ آیا عرض بدون معروض تا بحال دیده و یا شنیده‌اید؟! حاشا و کلا از این سخنان غیر معقول.

۲- اگر اراده حادث باشد ما نقل کلام می‌کنیم به خود اراده و می‌پرسیم:

چه عامل موجب شد که این حادث در فلان مرحله ایجاد شود؟ عاملی مخصص قدرت که نیست؟ چون نسبت او به همه ازمنه مساوی است، و نیز عامل مخصص علم هم که نیست چون نسبت او به همه معلومات یکسان است و شأن او انکشاف واقع است و ... پس بناچار باید عامل مخصص اراده دیگری باشد آنگاه دوباره نقل کلام می‌کنیم به آن اراده دوم و می‌گوئیم: اگر قدیم است فهو المطلوب و اگر حادث است ... در نتیجه تسلسل پیش می‌آید و هو باطل.

و امّا قول دوّم: این نیز دو اشکال دارد:

۱- مستلزم اینست که ذات حقتعالی محلّ حوادث باشد و بزودی ثابت خواهیم کرد که حلول حوادث بر آن ذات ممتنع است.

۲- همان اشکال دوّم قول اوّل را نیز دارد که تسلسل باشد.

و امّا قول سوّم: اصولا مبنای اشاعره باطل است و ما ثابت می‌کنیم که حقیقت قدیم و ازلی واحد است و قول به تعدد قدما و یا قدماء و ثمانیه فاسد است فانتظروا انی معکم من المنتظرین.

در خاتمه توجه شما را به یك نکته جلب می‌کنم:

اراده الهی دارای دو شعبه است:

۱- اراده تکوینیه ۲- اراده تشریعیه

شرح کشف المراد، ص: ۱۳۰

اراده تکوینی حق عبارتست از علم خداوند به مصلحتی که در فعل خود او یعنی آفرینش و رزق و اماته و ... وجود دارد که بر اساس آن عالم‌آفرینی دارد و بسوی این قسم در قرآن سوره یس آیه ۸۲ اشاره دارد:

إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

و اراده تشریعی خدا عبارتست از علم خداوند به مصالحی که در افعال اختیاریه بندگان وجود دارد و بر اساس آن امر و نهی می‌کند و بسوی این قسم اشاره شده در قرآن سوره بقره آیه ۱۸۵.

یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ.



(مسأله پنجم) (خداوند سمیع و بصیر است)

پنجم از صفات ثبوتیه خداوند عبارتست از اینکه خداوند سمیع و بصیر است و به عبارت دیگر مدرك است، ادراك شعبه‌ای از علم الهی است چون علم عبارتست از انکشاف همه عوالم وجود در نزد حقتعالی اعمّ از حقایق کلیه و جزئیه، ثابته و متغیره، حادثه و قدیمه و ادراك عبارتست از خصوص علم به جزئیات یعنی خداوند متعال به مبصرات «دیدنیها» و مسموعات «شنیدنیها» عالم است و انواع و اقسام رنگها و صداها در نزد حقتعالی معلوم است. در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه:

در ما انسانها ابزار دیدن و شنیدن که چشم و گوش باشد وجود دارد و لذا به مبصرات و مسموعات آگاه می‌شویم ولی خداوند متعال که واجد این ابزار نیست زیرا او مادّی نیست تا چشم و گوش داشته باشد و ببیند یا بشنود پس معنای سمیع و بصیر بودن خدای چیست؟

در جواب سؤال فوق می‌گوئیم: حقیقت بینائی و شنوائی حتی در انسان عبارتست از آگهی از دیدنیها و شنیدنیها عالم منتهی از آن رهگذر که ما انسانها موجودات محدود و در قالب تن زندگی می‌کنیم و بقول فلاسفه نفس ناطقه ما و لو ذاتا مجرد باشد امّا فعلا مادی است یعنی با مرکب بدن فعل انجام می‌دهد و لذا بدون ابزار مادّی نمی‌توانیم ببینیم و یا بشنویم و برای هر کاری بما ابزاری داده شده امّا در عین حال آنکه حقیقتا بیننده و شنونده است روح و نفس ناطقه ما است نه این شبکه چشم و اعصاب گوش، اینها آلات و ابزار



روحند و لذا اگر روح نباشد و لو چشم و گوش باز باشند مثل حالت نوم یا موت انسان بینا و شنوا نیست کما اینکه اگر انسان به نقطه‌ای متمرکز باشد با اینکه نگاه می‌کند ولی نمی‌بیند و بقول یکی از بزرگان می‌گفت: روزی از روزها که آیت اللّه شهید مطهری در قم بودند در خیابان ایشان را دیدم رفتم نزدیك مدتی همراهشان رفتم ولی متوجه من نشدند، سپس از جلو ایشان به سمت دیگر رفتم بازهم متوجه نشدند بالاخره پس از مدتی جلوتر رفته و سلام گفتم و به ایشان گفتم که من مدتی است با شما همراهی می‌کنم ولی شما ملتفت نشدید؟

فرمود: من داشتم می‌رفتم جلسه درس و در ضمن راه مطالب درس را در ذهنم تنظیم می‌کردم لذا تمام فکرم به درس بود و اصلا شما را ندیدم و امثال این نمونه‌ها بسیار است و امّا در مورد خداوند که ذات مجرّد محض است و نیازی به ابزار مادی ندارد حقیقت بینائی و شنوائی به علم حضوری ذاتی است یعنی همه این مبصرات و مسموعات با همان خصوصیات خارجیه در نزد حق معلوم و منکشف هستند. پس تا اینجا مدرك بودن متصور شد و امّا دلیل بر

اثبات صفت ادراك: هم برهان عقلی داریم که همان دلائل سه‌گانه علم حق باشد و قبلا ذکر شد. و هم دلیل سمعی داریم که کتاب و سنت و اجماع باشد.

امّا اجماع: همه متکلمین اسلامی از هر فرقه‌ای بر این معنا اجماع و اتفاق نظر دارند.

و امّا کتاب: قرآن در سوره انعام آیه ۱۰۳ می‌فرماید:

لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ و امّا سنت: شخصی از امام نهم (علیه السلام) پرسید: کیف سمّی ربنا سمیعا؟ حضرت فرمود:



لانه لا یخفی علیه ما یدرك بالاسماع ... و كذلك سميناه بصيرا لانه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من لون و شخص و غير ذلك ... «توحيد صدوق ص ۱۹۴».

اشاعره در همین مورد هم می‌گویند: صفت ادراك صفتی است زائد بر علم خداوند و قدیم هم هست چون آنها قائل به قدماء ثمانیه هستند یعنی ذات- قدرت- علم- اراده- ادراك- کلام- حیات- و قدمت در خاتمه توجه شما را به یك نکته جلب می‌کنم:

خداوند همانگونه که مدرك و سمیع و بصیر یعنی عالم به مبصرات و مسموعات است همچنین عالم به مذوقات «چشیدنیها» و مشمومات «بوئیدنیها» و ملموسات «بساویدنیها» نیز هست ولی علت چیست که خدا را به صفت سمیع و بصیر یاد می‌کنیم ولی با این اوصاف دیگر یاد نمی‌کنیم؟ در جواب باید گفت: یا بخاطر توهم جسمیت است که اگر بگوئیم: خداوند بویا است، چشا است و ... شنونده توهم می‌کند که ذات حق جسمیت دارد و لذا این اوصاف را نسبت نمی‌دهیم کما اینکه لذت و الم چه عقلی و یا حسی از سوی متکلمین به خداوند نسبت داده نمی‌شود به همان جهت.

و یا بخاطر اینکه اسماء و صفات الهی توقیفی هستند یعنی توقف دارند بر اینکه از سوی شارع مقدس و کتاب و سنت بیان شود و حیث اینکه قرآن خدا را با صفت سمیع و بصیر یاد کرده و لا غیر ما هم با همان صفات یاد می‌کنیم اگر چه عقلا نسبت صفات دیگری هم به خدا روا باشد ولی شاید اطلاق آن از جهت دیگر جایز نبوده که قرآن و سنت نگفته و ما عالم به آن جهت نیستیم و لذا خلاف ادب است که این اوصاف را به خدا نسبت دهیم.

و شاهد بر اینکه اسماء الهی توقیفی هستند روایاتی است در اصول کافی ج ۱ ص ۱۳۵ به بعد تحت عنوان: باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف



به نفسه تعالی بعنوان نمونه دو حدیث را می‌آوریم:

۱- امام هفتم (علیه السلام) فرموده: ان اللّه اعلا و اجل و اعظم من ان یبلغ کنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و کفو عما سوی ذلك.

۲- حضرت کاظم (علیه السلام) فرموده: در رابطه با توصیف الهی: لا تجاوزوا ما فی القرآن. «اصول کافی ج ۱ ص ۱۳۷»



(مسأله ششم) (کلام خداوند)

ششم از صفات ثبوتیه خداوند عبارتست از صفت تکلم، مسلمانان و بلکه همه پیروان ادیان آسمانی اجماع دارند بر اینکه خداوند متعال متکلم است ولی پیرامون این صفت مباحث فراوانی مطرح شده که ما به سه بحث و يك خاتمه خواهیم پرداخت:

۱- ماهیت کلام خدا.

۲- برهان بر اثبات کلام.

۳- کلام خدا حادث است یا قدیم؟

امّا بحث اوّل: در رابطه با حقیقت و ماهیت تکلّم و کلام خدا بطور کلی دو نظریه مطرح است:

۱- متکلمین امامیه و معتزله می‌گویند: کلام در همه جا عبارتست از همین حروف و اصوات که بطرز خاصی با یکدیگر تألیف شده و معنای مخصوصی را دلالت دارند و این همان کلام لفظی است که دارای شعبه‌ها است از قبیل اینکه: یا مفرد است یا مرکب، یا جمله اسمیه است و یا فعلیه و ... یا جمله انشائیه است و یا خبریه یا امر است یا نهی و یا تمنی و یا ترجی و ...

منتهی ما انسانها جسم هستیم و دارای حنجره و صوت و زبان و مخارج حروف و لذا با همین ابزار سخن می‌گوئیم امّا خداوند متکلم است یعنی يك سلسله



حروف و اصوات را در جسمی و جمادی ایجاد می‌کند که کاملا مفید مراد و مقصود هستند همانگونه که خداوند در شجره ایجاد کلام نمود و جناب موسی بن عمران شنید.

۲- متکلمین اشعری می‌گویند: کلام خداوند يك کلام نفسی و معنوی است و آن حقیقت نه امر است و نه نهی و ... و مانند سایر کمالات قدیم و زائد بر ذات است و در اینکه مراد اشاعره از کلام نفسی چیست؟ تفسیرهای مختلفی ارائه شده امّا بنظر می‌رسد مقبولترین تفسیر همانا بیان فاضل قوشچی در شرح تجرید است که می‌گوید:

مراد از کلام نفسی همان امر ثابت در ضمیر متکلم است که ثابت است و با اختلاف عبارات مختلف نمی‌شود بیان ذلك: هر گوینده‌ای که در مقام سخن گفتن برمی‌آید مراد و مقصودی دارد و ما فی الضمیری دارد که می‌خواهد با این الفاظ از آن تعبیر کند ما آن امر باطنی را کلام نفسی می‌دانیم و این الفاظ را کلام لفظی می‌نامیم که کاشف از آن باطن هستند و استدلال می‌کنند به شعر شاعر:

انّ الکلام لفی الفؤاد و انّما جعل اللسان علی الفؤاد دلیل

جناب علّامه می‌فرماید: مرادتان از کلام نفسی چیست؟

آیا مرادتان اینست که خداوند قدرت دارد بر ایجاد این الفاظ و کلمات؟

این که برگشت به قدرت دارد آیا مرادتان اینست که خداوند به معانی و مفاهیم این الفاظ عالم است؟ که بر می‌گردد به علم خدا و اگر مراد دیگری دارید لطفا برای ما بیان کنید تا ما تصور روشنی از آن داشته باشیم تا بتوانیم تصدیق یا تکذیب کنیم چون تصدیق فرع بر تصوّر است. و لذا ما قول اول را انتخاب می‌کنیم.

شرح کشف المراد، ص: ۱۳۷

و امّا بحث دوّم: دلیل بر اثبات تکلم: قبلا ثابت کردیم که جمیع الممکنات مقدور حق تعالی هستند «کبرای کلی» و ایجاد اصوات و حروف در اجسام هم که مواد را بفهماند امری ممکن است «صغرای بحث». پس ایجاد کلام مقدور خداوند است و امّا اینکه در خارج بالفعل متکلم هست یا خیر؟ قرآن این معنا را اثبات کرده که و کلّم اللّه موسی تکلیما.

امّا بحث سوّم: راجع به حدوث و قدم کلام خدا اختلاف است:

۱- اشاعره می‌گویند: کلام نفسی قدیم است.

۲- حنابله می‌گویند: کلام خدا همین حروف است و قدیم است.

۳- معتزله می‌گویند: کلام خدا همین حروف و اصوات است و حادث است، به عقیده امامیه قول سوم درست است و دلائل فراوانی دارد که به پنج دلیل آن در باب حادی عشر اشاره شده و ما به یك دلیل اکتفا می‌کنیم:

خود خداوند در قرآن کلام خویش یعنی همان قرآن را به حادث بودن توصیف کرد آنجا که می‌فرماید: ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ «انبیاء/ ۲» و در جای دیگر می‌فرماید: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ «حجر/ ۹».

از جمع دو آیه نتیجه می‌گیریم که: القرآن ذکر «صغری» و الذکر محدث «کبری» فالقرآن محدث «نتیجه».

[نکته: سراسر هستی کلمات خداوند است که با زبان تکوین از کمال نامتناهی و علم و قدرت نامحدود الهی حکایت می‌کند و دست قدرت آفریدگار با

شرح کشف المراد، ص: ۱۳۸

قلم تکوین بر صفحه هستی کلماتی را نگاشته است و جهان هستی کتاب خدا است، بقول شاعر شبستری:

بنزد آنکه جانش در تجلی است        همه عالم کتاب حق تعالی است

و در جای دیگر گوید:

توانائی که در یك طرفة العین        ز کاف و نون پدید آورد کونین

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد		هزاران نقش بر لوح عدم زد

قرآن می‌فرماید: قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي «كهف/ ۱۰۹».

و باز می‌فرماید: وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «لقمان/ ۲۷».

منظور از کلمات اللّه در هر دو آیه موجودات عالمند از دیدگاه قرآن عیسی بن مریم کلمة اللّه است. إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ «آل عمران/ ۴۵» و یا می‌فرماید: إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ «نساء/ ۱۷۱» و یا می‌فرماید: كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيا «توبه/ ۴۰» از ائمه (علیهم السلام) روایت شده که نحن الکلمات التامات. آری همه هستی گویا بوده و سخن آنها خدا است ولی با ما نامحرمان خاموش می‌نمایند].

(صدق خداوند)

هفتمین صفت از صفات کمالیه خداوند صفت صدق است: ما معتقدیم اللّه تعالی صادق و قبل از اثبات آن صدق و کذب را معنا می‌کنیم: صدق عبارتست از الخبر المطابق و کذب عبارتست از الخبر غیر المطابق منتهی اختلاف است در اینکه میزان مطابقت و عدم مطابقت با چه امری است؟ در

شرح کشف المراد، ص: ۱۳۹

این رابطه سه نظریه مطرح است:

۱- مشهور می‌گویند: صدق عبارتست از مطابقت خبر با واقع و کذب عبارتست از عدم مطابقت خبر با واقع پس مناط صدق و کذب واقع و نفس الامر است.

۲- نظام می‌گوید: صدق عبارتست از مطابق بودن خبر با اعتقاد متکلم اگر چه مخالف با واقع باشد فی المثل السماء تحتنا و الارض فوقنا همراه با اعتقاد به فوقیت ارض و تحتیت سماء صدق است ولی السماء فوقنا و الارض تحتنا بدون این اعتقاد کذب است، و کذب عبارتست از عدم مطابقت خبر با اعتقاد مخبر که مثالش روشن شد.

۳- جاحظ گفته: صدق عبارتست از مطابق بودن خبر با واقع و اعتقاد هر دو یعنی خبر باید مطابق واقع باشد و انسان هم معتقد باشد که مطابق واقع است و کذب عبارتست از عدم مطابقت خبر با واقع همراه با اعتقاد به عدم مطابقت سپس غیر از دو صورت مذکور صور چهارگانه‌ای درست می‌کند که به نظر وی واسطه بین صدق و کذب هستند ولی نه صدقند و نه کذب. «مختصر المعانی ص ۱۷ و ۱۸» با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: در صفت ششم ثابت شد که خداوند متکلم است اینك می‌گوئیم کلام بر دو قسم است: ۱- صدق ۲- کذب و متکلم بر دو نوع است: ۱- صادق ۲- کاذب حال آیا خداوند صادق است یعنی خبرهائی که از گذشته و آینده در قرآن داده و وعده‌ها و وعیدهائی که داده راست است و جامه عمل خواهد پوشید یا خیر؟ در جواب باید گفت: مسلمانان جهان اتفاق نظر دارند بر اینکه خداوند صادق است و قرآن هم به این معنا اشاره کرده آنجا که می‌فرماید: وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثاً «نساء/ ۸۷» یا می‌فرماید:

وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا «نساء/ ۱۲۲» ولی مرحوم علّامه

شرح كشف المراد، ص: ۱۴۰

می‌فرماید: با مبانی اشاعره این مطلب قابل اثبات نیست که بگوئیم: خداوند حتما صادق است و واجب است صادق باشد چون آنها حسن و قبح عقلی و ذاتی اشیاء را منکرند پس باید بگویند: اگر خداوند راست بگوید همان حسن است و اگر العیاذ باللّه دروغ بگوید باز همان حسن است و بزودی مبنای آنها را باطل خواهیم کرد. آری بر مبنای معتزله و امامیه که طرفدار حسن و قبح ذاتی و حکمت و عدل الهی هستند کما سیأتی این مطلب قابل اثبات است که اللّه تعالی صادق بالضرورة و کذب بر او محال است به استحاله وقوعی و دلیل ما اینست که کذب قبیح است و این مطلب از بدیهیات است عند جمیع العقلاء و لذا مشهور خاص و عام است که دروغگو دشمن خدا است و خداوند حکیم است کما سیأتی و مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد کما سیأتی پس خداوند مرتکب کذب نمی‌شود چون قبیح است.

شرح كشف المراد، ص: ۱۴۱

(مسأله هفتم) (خداوند سرمدی است)

هشتمین و آخرین صفت از صفات ثبوتیه خداوند عبارتست از اینکه خداوند هم قدیم و هم ازلی است یعنی سر آغازی برای ذات او نیست بلکه او خود سر آغاز همه موجودات است و از بی‌نهایت بوده و به نقطه‌ای نمی‌رسیم که بگوئیم در اینجا شروع شده و هم باقی و ابدی است یعنی سرانجامی هم برای ذات او نیست بلکه او خود سر انجام همه موجودات است و تا بی‌نهایت خواهد بود و به نقطه‌ای نخواهیم رسید که بگوئیم تا اینجا ذات تمام می‌شود و به پایان خط می‌رسد و به قول قرآن هو الاول و الآخر و در يك جمله ذات حق سرمدی است یعنی از بی‌نهایت تا بی‌نهایت امتداد دارد و همیشه بوده و همواره خواهد بود، نه عدم سابق در آنجا راه دارد که روزی نبوده سپس پیدا شده و نه عدم لاحق مفهوم دارد که روزی هم نابود شود و اصولا من و الی که دلیل بر ابتداء و انتهاء غایت زمانی و مکانی هستند در مورد ذات حق بی‌معنا است و نتوان گفت: از کی؟ تا به کی؟ این حدود برای ممکنات است و نه واجب دلیل بر اینکه خدا سرمدی است: در برهان امکان و وجوب به اثبات رسید که خداوند واجب الوجود لذاته است و تصور همین معنا کافی است برای اثبات سرمدیت زیرا که واجب الوجود لذاته یعنی حقیقت مطلقه‌ای که وجود و هستی برای او ضرورت دارد آن هم ضرورت بالذات یعنی از خود ذات سرچشمه می‌گیرد و می‌جوشد نه ضرورت بالغیر که هر ممکنی در سایه وجود علت تامه آن ضروری الوجود می‌گردد آنگاه معنای ضرورت وجود عبارتست از استحاله

شرح كشف المراد، ص: ۱۴۲

الانفكاك یعنی انفكاك وجود از آن ذات محال است بر خلاف ممکنات که وجود از آنها ممکن الانفكاك است آنگاه چنین حقیقتی محال است عدم بر او عارض شود و باصطلاح ممتنع العدم است نه عدم سابق در او راه دارد چون عدم سابق دلیل بر امکان وجود است یعنی ممکن الوجود است که روزی نبوده سپس بوجود آمده و هذا خلف و نه عدم لاحق در آن ذات متصور است چون بازهم دلیل بر امکان است و هذا خلف پس تصور صحیح از واجب الوجود مستلزم تصدیق به سرمدی بودن است.

اشکال: آیا می‌توان گفت، خداوند تا مقطع خاصی از زمان واجب الوجود لذاته است و پس از آن ممتنع الوجود می‌گردد و معدوم می‌شود پس عدم بر او روا است و مع ذلك ممکن الوجود هم نگفته‌ایم تا خلف لازم آید؟

جواب: مثل شما مثل کسی است که گفت اسمش را نیاور خودش را بیاور زیرا خود این سخن دلیل آنست که ذات خداوند قابل اتصاف است هم به وجود و هم به عدم و این غیر از ممکن الوجود چیزی نخواهد بود زیرا اگر واجب الوجود لذاته باشد که عدم در آنجا مفهومی ندارد و اگر ممتنع الوجود لذاته باشد که وجود در آنجا مفهومی ندارد و قابل اتصاف به وجود نیست این ممکن الوجود است که قابل اتصاف به هر دو می‌باشد و تا مرحله‌ای معدوم بوده سپس موجود شده بعدا هم معدوم خواهد شد. فلا تغفل ...

در خاتمه می‌گوئیم: اشاعره می‌گویند: صفت بقاء هم مثل سایر صفات کمالیه زائد بر ذات است و ذات بواسطه آن صفت باقی است نه بواسطه خود ذات ولی معتزله و امامیه می‌گویند: بقاء همانند علم و قدرت و ... عین ذات خداوند است زیرا که اگر زائد بر ذات باشد لازم می‌آید که ذات حق با قطع نظر از آن صفت زائده و من حیث الذات قابل فنا و عدم باشد و در استمرار وجود محتاج به خارج از ذات باشد که آن امر خارجی آنا فآنا در او استمرار را بدهد

شرح کشف المراد، ص: ۱۴۳

و این باطل است زیرا بزودی خواهد آمد که نیاز به هر امری و در هر چیزی از صفات ممکنات است و در ذات خداوند راه ندارد و علاوه در باب توحید صفاتی هم ثابت خواهیم کرد که صفات خدا عین ذات اویند نه زائد بر ذات.

در پایان به چند آیه و روایت باین مناسبت اشاره می‌کنم:

۱- قرآن می‌فرماید: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ «سوره حدید/ ۳».

۲- قرآن می‌فرماید: لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ، ای من قبل کل شیء و من بعد کل شیء «سوره روم/ ۳۰».

۳- امام هشتم می‌فرماید: و من قال: متی؟ فقد وقته و من قال: الی م؟

فقد نهاه «بحار الانوار ج ۴ ص ۲۲۹».

۴- امیر المؤمنین می‌فرماید: سبحان اللّه الذي ليس له اوّل مبتدء و لا غاية منتهى و لا آخر يفنى. «بحار الانوار ج ۴ ص ۲۶۹».

۵- امام سجاد (علیه السلام) در آغاز صحیفه می‌فرماید: الحمد للّه الاول بلا اول كان قبله و الآخر بلا آخر يكون بعده و در دعاها و مناجاتها با اسماء حسنای: باقی- قدیم- ازلی- اول- آخر و ... مکرّر برخورد می‌کنیم.

(پایان صفات ثبوتیه)

شرح کشف المراد، ص: ۱۴۵

(صفات سلبیه)

تا بحال بحث ما پیرامون صفات ثبوتیه واجب الوجود بود که حدود هشت صفت را بیان کردیم و برخی دیگر از صفات کمالیه را در پایان مباحث صفات الهی بیان خواهیم کرد حال وارد می‌شویم در بیان صفات سلبیه یعنی صفاتی که سلب آنها از واجب الوجود لذاته ضروری و اثبات آنها برای واجب الوجود محال است. و همانطوری که صفات ثبوتیه و اسماء حسنای الهی به هشت صفت محدود نیست بلکه جمیع کمالات وجودیه برای خداوند ثابت است و اللّه تعالی

مستجمع جمیع صفات کمالیه است همچنین صفات سلبیه خداوند هم منحصر به هفت صفت نیست بلکه جمیع نقائص از ذات حق مسلوب بوده و خدا منزه است از اتصاف به این اوصاف منتهی از قدیم الایام در حول و حوش هفت صفت از صفات سلبیه خداوند بحث و گفتگو بوده و شاعر آنها را در این شعر فارسی جمع کرده:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل بی‌شریك است و معانی تو غنی دان خالق

شرح کشف المراد، ص: ۱۴۶

(۱- خداوند شریك ندارد)

اولین صفت سلبیه‌ای که در این کتاب مطرح شده عبارتست از شرك، ما معتقدیم: خداوند یکتا و بی‌شریك است در این زمینه مبانی فراوانی وجود دارد:

۱- گروهی از مسیحیان جهان قائل به تثلیث هستند قرآن می‌گوید:

لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ ... «مائده/ ۷۳».

۲- زردشتیان قائل به دو مبدء هستند و جهان را دو قطبی می‌دانند یکی مبدء خیرات است که یزدان باشد و دیگری مبدء شرور است که اهریمن یا شیطان و موجود شریر باشد.

۳- مانویان می‌گویند: جهان دارای دو مبدء است یکی مبدء خیرات که نور باشد و دیگری مبدء شرور که ظلمت باشد و از نور جز خیر نسزد چه اینکه از ظلمت جز شر برنخیزد.

۴- مسلمانان جهان شعارشان اینست که مبدء کل هستی یکتا و بی‌همتا است و جهان یك قطبی است و بقول قرآن: إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ و بقول شهید مطهری: در جهان‌بینی الهی جهان ماهیت از اوئی بسوی اوئی دارد و شریکی برای آفریدگار جهان نیست ما برای اثبات این مطلب براهین متعدد داریم از قبیل برهان تمانع- برهان فرجه و ...

مرحوم استاد مطهری در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم از ص ۱۱۰ تا ص ۱۲۰ حدود پنج برهان ذکر می‌کنند ولی مرحوم علامه در کشف المراد به یك برهان فلسفی اشاره می‌کنند و آن اینکه: مقدّمه: مهمترین مشخصه واجب الوجود لذاته غنا و بی‌نیازی او است از ما سوی و مهمترین مشخصه ممکن الوجود هم فقر و نیازمندی است هم در ذات و هم در کمالات ذاتیه و هم در فعل و بقول شبستری:

شرح کشف المراد، ص: ۱۴۷

سیه‌روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و اللّه اعلم

ما از این مقدمه در کلیه صفات سلبیه کمك خواهیم گرفت یعنی می‌گوئیم: خداوند واجب الوجود لذاته است و لذا محال است که دارای این کاستی‌ها و نیستی‌ها و فقدان کمالها باشد زیرا این امور در هر موجودی یافت شود دلیل

بر امکان و نیازمندی او است و امکان از اوصاف بارزه ممکنات است و ممکن الوجود قسیم واجب الوجود است. با حفظ مقدّمه می‌گوئیم:

اگر در هستی دو و یا چند واجب الوجود باشد لازم می‌آید که همه آنها ممکن الوجود شوند و هذا خلف.

بیان ذلك: اگر دو واجب الوجود در کار باشد هر دو در صفت واجب الوجود بودن مشترك خواهند بود و این صفت ما به الاشتراك آن دو می‌شود آنگاه از دو حال خارج نیست:

١- یا این دو واجب مفروض از هیچ جهتی از جهات با یکدیگر امتیازی و تفاوتی ندارند بنابراین دوئیت باطل می‌شود و اثنینیت در کار نخواهد بود و آن یك حقیقت بیشتر نیست پس مطلوب ما ثابت می‌گردد.

٢- و یا این دو حقیقت از جهتی از جهات با یکدیگر امتیاز پیدا می‌کنند در این صورت لازم می‌آید که واجب الوجود مرکب باشد از ما به الاشتراك و ما به الامتیاز و بقول مناطقه از جنس و فصل و بقول فلاسفه از وجود و ماهیت که حدّ الوجود است و بزودی خواهد آمد که هر مرکبی محتاج به غیر است و هر جا احتیاج باشد امکان هم هست فما فرضناه واجبا صار ممکنا و هذا خلف.

این استدلال عقلی بود و امّا استدلالات نقلی در قرآن و سنت فراوان است بعنوان نمونه:

لو کان فیهما آلهة الّا اللّه لفسدتا، فاعلم انه لا اله الّا هو ...

شرح کشف المراد، ص: ١۴٨

(٢- خداوند مثل ندارد)

یکی از صفات سلبیه خداوند اینست که: خداوند مثل و مانندی ندارد و بقول قرآن: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ توضیح مطلب: در منطق آموخته‌ایم که مثلان عبارتند از دو موجودی که در یك ذات و ماهیت با یکدیگر شریك و همسانند و در عوارض خارجیه از یکدیگر امتیاز دارند فی المثل زید و عمرو مثلانند یعنی در خارج به دو وجود موجودند و هر یك دارای مشخصاتی هستند ولی ماهیت هر دو انسان یعنی حیوان ناطق است یا مثلا انسان و فرس هر دو در خارج موجود و از لحاظ نوع متفاوتند یکی از حیوان ناطق و دیگری حیوان صاهل [شیهه‌کننده] است ولی در یك حقیقت واحده جنسیه بنام حیوان مشترکند و هکذا ...

با حفظ این مطلب می‌گوئیم: اکثریت مطلق با خداباوران جهان بر آنند که: خداوند مثل و نظیر و شبیه ندارد و سبحان اللّه عما یصفون و دلیلشان اینست که: اگر خداوند مماثلی می‌داشت لازم می‌آمد که هر کدام از متماثلان دارای ماهیتی باشند که با دیگری مشترکند و دارای وجود خارجی‌ای باشد که از یکدیگر ممتازند پس لازم می‌آید ترکیب از ماهیت و وجود و یا جنس و فصل و ترکیب مستلزم احتیاج است و احتیاج مستلزم امکان است و امکان قسیم واجب است پس واجب الوجود بودن خداوند وجود مثل را نفی می‌کند پس ذات خداوندی من جمیع الجهات بی‌همتا بوده وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ولی گروهی از معتزله که معروف به بهشمیه [به کسر باء و فتح هاء و سکون شین و کسر میم و تشدید یاء] هستند یعنی پیروان ابو هاشم جبائی گفته‌اند:

خداوند در مرحله ذات و ماهیت با سایر ذوات و ماهیات همانند بوده و امتیازی

شرح کشف المراد، ص: ۱۴۹

ندارد تنها تفاوت حق با سایر موجودات در اینست که ذات الهی دارای حالت و خاصیتی است بنام حالت و وصف الوهیت و این حالت سبب شده که چهار حالت دیگر در ذات خداوند یافت شود به نامهای: حییّت، عالمیت، قادریت، و موجودیت یعنی حالت حیّ بودن و عالم بودن و قادر بودن و موجود بودن و با این حالات از سایر ذوات ممتاز می‌گردند و معتقدند که خود حال نه موجود است و نه معدوم. [اینان از بی‌حالی قائل به حال شده‌اند] به نظر ما این سخن باطل است زیرا که اگر ذات خداوند در اصل ذات با سایر ذوات فرقی نداشته باشد بلکه همه مثل هم باشند قانون مثلین یا امثال اینست که: حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء پس باید ممکن باشد که موجود قدیم تبدیل به حادث شود و یا موجود حادث تبدیل به قدیم شود و هر دو باطل است.

(۳- خداوند مرکب نیست)

سوم از صفات سلبیه خداوند اینست که: واجب الوجود بودن مقتضی است که خداوند مرکب نباشد در اینجا بطور مختصر چهار سؤال و جواب داریم:

۱- بسیط چیست؟ جواب: بسیط عبارتست از آن حقیقتی که دارای اجزاء نیست و گاهی هم در اصطلاح مناطقه بسیط بر چیزی که اجزائش کمتر باشد اطلاق می‌شود مثلا به قیاس اقترانی حملی در برابر قیاس اقرانی شرطی و یا استثنائی، بسیط گویند و لو خودش اجزاء دارد.

۲- مرکب چیست؟ جواب: مرکب عبارتست از آن چیزهائی که دارای اجزاء هستند فی المثل آب در خارج مرکب است از اکسیژن و ئیدروژن و یا

شرح کشف المراد، ص: ۱۵۰

جسم در خارج مرکب است از ماده و صورت و ...

۳- مرکب چند نوع است؟ جواب: مرکب بطور کلی به دو قسم است:

۱- خارجی ۲- ذهنی و عقلی. مرکب خارجی آنست که اجزاء آن در خارج با یکدیگر مرکبند همانند دو مثال مذکور در تعریف مرکب. مرکب عقلی آنست که اجزاء آن در عقل موجودند ولی در خارج متحدند مثل انسان نسبت به حیوان و ناطق و خلاصه هر ماهیتی به محیط ذهن ما که وارد می‌شود ذهن او را تجزیه و تحلیل می‌کند به یك جنس و یك فصل.

۴- چرا خداوند مرکب نیست؟ جواب: برای اینکه هر مرکبی دارای دو نوع احتیاج است:

۱- نیازمند عامل مرکّب [اسم فاعل] است و پیدا است که مرکب [به کسر] غیر از خود مرکب [به فتح] است پس اگر خداوند مرکب از اجزاء باشد چه خارجیه و چه ذهنیه لازم می‌آید که محتاج به غیر باشد و احتیاج مستلزم امکان است و ذات باری تعالی واجب الوجود است پس وجوب وجود ترکیب را نفی می‌کند.

۲- هر مرکبی نیازمند اجزائی است که از آنها ترکیب شود و لا شك در اینکه وجود مرکب فرع بر وجود اجزاء و متأخر از آنها است و باز لا شك در اینکه هر جزئی از اجزاء مرکب غیر از خود مرکب است و عین او نیست و الّا یلزم اتحاد جزء

و کلّ و علاوه بر این صحت سلب دارد یعنی می‌توان گفت: این جزء، مرکب نیست و این مرکب تنها این جزء نیست و حال آنکه اگر عین هم بود سلب الشیء عن نفسه محال بود. حال اگر خداوند مرکب و ذات الاجزاء باشد خارجا او ذهنا لازم می‌آید که محتاج به اجزاء باشد و احتیاج مستلزم امکان و واجب الوجود قسیم ممکن است پس وجوب وجود ترکیب را نفی می‌کند.

شرح کشف المراد، ص: ۱۵۱

(۴- خداوند ضد ندارد)

چهارم از صفات سلبیه خداوند اینست که خداوند ضد ندارد و واجب الوجود بودن لذاته حق مقتضی ضد نداشتن است توضیح اینکه: ضدّ به دو معنا استعمال می‌شود:

۱- گاهی ضد به همان معنای مشهور منطقی بکار می‌رود که: الضدان امران وجودیان لا یجتمعان فی موضوع واحد و به بیان دیگر: ضدان عبارتند از دو امری که چون به يك موضوع یا محل عارض شده و حلول کنند یکی دیگری را نابود می‌سازد و هرگز مجتمع در وجود نخواهند بود همانند سیاهی و سفیدی در جسم واحد که محال است در آن واحد جسم واحد هم اسود و هم ابیض باشد. حال ضدّ به این معنا برای واجب الوجود متصور نیست زیرا بزودی خواهد آمد که خداوند در محل و موضوعی حلول نمی‌کند.

۲- و گاهی ضد اطلاق می‌شود بر دو امری که با یکدیگر هم قوه و هم توان و هماورد هستند و هر کدام دیگری را از تأثیر گذاردن منع می‌کند فی المثل در این سالن بزرگ اگر دو عامل باشد یکی حرارت‌زا و گرما آفرین و دیگری برودت‌زا و سرما آفرین و نیروی تعبیه شده در هر دو مساوی باشد می‌گوئیم: این دو ضدانند یعنی هر يك مانع است از اینکه دیگری تأثیر گذارده و حرارت ایجاد کند و یا برودت بیافرینند. حال خداوند به این معنی هم ضد ندارد یعنی موجودی در هستی نیست که هماورد ذات حق باشد و او را از تأثیر و ایجادگری بازدارد چون در صفت اول ثابت شد که شریکی برای خدا نیست و در صفت دوم هم ثابت شد که خداوند مثل ندارد امیر المؤمنین (علیه السلام) در خطبه ۲۲۸

شرح کشف المراد، ص: ۱۵۲

نهج البلاغه سخنان جامعی در رابطه با توحید دارند که گوشه‌ای از آن را نقل می‌کنیم:

ما وحده من کیفه، و لا حقیقته اصاب من مثله «پس مثل ندارد» و لا ایاه عنی من شبهه «پس شبیه ندارد» و لا صمده من اشار الیه و توهمه «پس قابل اشاره حسیه نیست» کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم فی سواه معلول، فاعل لا باضطراب آلة، مقدر لا بجول فکرة، غنی لا باستفاده «پس غنی بالذات است» لا تصحبه الاوقات «پس در بستر زمان نمی‌گنجد بلکه برتر از قیاس و خیال و زمان و مکان است» و لا ترفده الادوات سبق الاوقات کونه و العدم وجوده و الابتداء ازله «پس قدیم و ازلی است» بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له و بمضادته بین الامور عرف ان لا ضد له» پس ضد ندارد» ...

ضاد النور بالظلمه،* و الوضوح بالبهمة، و الجمود بالبلل، و الحرور بالصرد ...، پس خدائی که خود میان اشیاء تضاد ایجاد نموده خود ضدی ندارد و خدائی که اشیاء را او مماثل آفریده پس مثلی ندارد.

نکته: فرق ما بین دو معنای مذکور ضد: ضدان به معنای اوّل تمانع وجودی دارند یعنی هر کدام مانع می‌شود از وجود دیگری ولی ضدان به معنای دوم تمانع در تاثیر دارند نه در اصل وجود.

(۵- خداوند مکان ندارد)

پنجم از صفات سلبیه خداوند اینست که: واجب الوجود بودن او مقتضی است که دارای مکان و حیّز نباشد و بعبارت دیگر جسم و جسمانی نباشد یعنی نمی‌توان گفت: خداوند در فلان جا واقع شده فی المثل در آسمانها یا

شرح کشف المراد، ص: ۱۵۳

بروی عرش تکیه زده و ... بلکه خداوند در همه جا حضور دارد و اینما تولوا فثم وجه اللّه دلیل ما اینست که: هیچ موجود متحیز و مکانداری خالی از اکوان اربعه [سکون و حرکت، اجتماع و افتراق] نیست زیرا وقتی مکان داشت یا در آن ثانی هم در همان مکان ثابت است پس ساکن است و یا به مکان دیگر منتقل می‌شود پس حرکت دارد این صغری و اکوان اربعه خود از حوادثند یعنی آنا فآنا این حرکت ایجاد و معدوم می‌گردد و هکذا سکون نه اینکه يك وجود ممتد و کشدار باشند «کبری» پس هیچ متحیزی خالی از حوادث و امور حادثه نیست سپس اضافه می‌کنیم: و هر چیزی که خالی از حوادث نباشد خود او نیز حادث است زیرا که اگر آن متحیز خود قدیم باشد نه حادث از دو حال خارج نیست:

۱- یا این حوادث یعنی حرکت و سکون هم که لازمه لا ینفك اویند قدیم بوده و از بی‌نهایت همراه جسم خواهند بود.

۲- و یا بعدها بر این متحیز عارض می‌شود، احتمال اول باطل است چون مستلزم اینست که حرکت و سکون هم حادث باشند و هم قدیم و این تناقض است و احتمال دوّم هم باطل است چون لازم می‌آید انفکاك شيء متحیز از این حوادث و آن هم محال است پس بناچار باید آن موجود متحیز هم حادث باشد آنگاه اگر خداوند متحیز باشد لازم می‌آید که حادث باشد و اگر حادث بود لازم می‌آید که ممکن الوجود باشد چون ممکن است که نبوده و بعد بوجود آمده و واجب الوجود قسیم ممکن است پس وجوب وجود دلیل بر عدم تحیز است.

در مقابل سخن بالا گروهی از متکلمین اهل سنت که مجسمه نام دارند می‌گویند: خداوند جسم است و دارای مکان و برای او مکانی فرض نموده‌اند بر بالای آسمانها و بر روی عرش بدلیل اینکه قرآن می‌گوید: الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى و ما بعدا بمناسبتی ثابت خواهیم کرد که این ظواهر باید

شرح کشف المراد، ص: ۱۵۴

توجیه و حمل بر خلاف ظاهر گردند.

و باز حضرت علی در ادامه همان خطبه ۲۲۸ می‌فرماید: لا یجری علیه السکون و الحرکة و کیف یجری علیه ما هو اجراه و یعود فیه ما هو ابداه و یحدث فیه ما هو احدثه ...

در خاتمه: ماده و مادیات عموما دارای ویژگیهای ذیل هستند:

۱- زماندار: تمام پدیده‌های مادی در بستر زمان و در زیر پوشش زمان قرار دارند و تاریخ تولد و مرگ دارند.

۲- مكاندار: تمام پديده‌هاى مادّى هر يك فضائى را اشغال مى‌كنند كه آن فضا را مكان مى‌ناميم.

۳- تغيير و تحول: تمام پديده‌هاى مادى يا خود متحركند و يا در پوشش يك حركت عمومى‌اند و همه موجودات مادى در دو لحظه مساوى نيستند بلكه پيوسته متغيرند و بر اساس حركت جوهرى عالم يكپارچه سيلان است.

۴- تقسيم پذيرند: هر موجود مادّى تا بى‌نهايت قابل انقسام است و اگر بقدرى ريز شود كه با ابزار مادى و در خارج قابل انقسام نباشد ولى ذهن ما او را تقسيم مى‌كند و داراى انقسام وهمى هست، حال هيچ‌كدام از اين خصائص ماديات در ذات حق نيست او خالق زمان و مكان و حركت و تغيير و تحول است و خود مشمول اين قوانين و سنت‌ها نيست در خاتمه، شعرى از خواجه شيراز تقديم مى‌كنم:

سالها دل طلب جام جم از ما مى‌كرد آنچه خود داشت ز بيگانه تمنّا مى‌كرد

گوهرى كز صدف كون و مكان بيرون بود طلب از گمشدگان لب دريا مى‌كرد

آرى حقيقتى را كه از محدوده كون و مكان بيرون و محيط بر كون و مكان

شرح كشف المراد، ص: ۱۵۵

است نتوان در مكانى جستجو كرد مايه شرمندگى آقاى مادّى كه مى‌گويد: ما هر چه در زمين و اعماق دريا و آسمانها گشتيم خدا را نيافتيم پس نيست و مى‌گويد: عدم الوجدان دليل على عدم الوجود و يا مى‌گويد: من بايد خدا را در سالن تشريح و زير چاقوى تشريح بيابم و بدان معتقد شوم و يا مى‌گويد:

كل موجود مادّى محسوس و ما ليس بمادّى و محسوس فليس بموجود، آرى كسى كه اصول دينش مسكن و خوراك و پوشاك است و از حدّ حيوانيت فراتر نيامده نمى‌تواند اين معانى بلند معارف الهى را ادراك كند مگر آب دريا در سبوئى قابل گنجايش است؟ هنگامى مى‌توانند اين مفاهيم را ادراك كنند كه قفس تنگ ماديت را بشكنند و از حصارهائى كه با دست هواى خويش بدور خويش كشيده‌اند و حصار در حصار گرديده خارج شوند و جهان را از ما وراء مادّه و ماديات بنگرند و مدّتها بايد بيايند حوزه علميه مقدسه قم و در محضر بزرگانى همچون علامه طباطبائى‌ها و شهيد مطهرى‌ها زانو بزنند تا بفهمند كه اينجا ميدان قهرمانان دلاور علم است و صحنه سيمرغان عشق است و بايد گفت:

اى مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست عرض خود مى‌برى و زحمت ما ميدارى

فلاسفه مادّى در چشم مادّيون تنگ نظر و اسير در ظلمتكده طبيعت عظيم جلوه مى‌كنند ولى در برابر فلاسفه بزرگ الهى همانند طفل دبستانى هستند كه بايد از صفر شروع كنند من در اينجا از خوانندگان محترم عاجزانه تقاضا مى‌كنم بار ديگر و بارهاى ديگر پيام بزرگترين رهبر مذهبى سياسى دنيا يعنى امام خمينى رحمه اللّه را به رهبر مركزيت كمونيسم جهانى يعنى گورباچف و جواب او را در مقابل پيام روح خدا مطالعه نمود و با يكديگر مقايسه كنند و عظمت اسلام را بار ديگر به عيان ببينند، جدا انسان وقتى از فرازهاى اين پيام نورانى و اين پتك كوبنده و نابود كننده كمونيسم را ملاحظه

شرح كشف المراد، ص: ۱۵۶

می‌کند به یاد پیامهای رسول خدا به امپراطورهای زر و زور ایران و روم آن عصر می‌افتد و جز از این مثال و شبیهی برای این پیام نمی‌بینم خداوند را بر نعمت اسلام و قرآن و جمهوری اسلامی از قلب شاکرم.

من افتخار می‌کنم که مسلمان و پیرو مکتب قرآن هستم.

من افتخار می‌کنم که شیعه و پیرو علی بن أبي طالب و اولاد معصومین او هستم.

من افتخار می‌کنم که در حوزه علمیه قم و شاگرد کوچکی از دانشگاه بزرگ جعفری (علیه السلام) هستم.

من افتخار می‌کنم که در جمهوری اسلامی و زیر پرچم قرآن زندگی می‌کنم.

من و ما و همه ایرانیان با فریاد بلند اعلام می‌کنیم که: من مثلی؟ من مثلنا؟ کدام انسان در سراسر دنیا دارای نعمت گران‌بهائی است که ما داریم و آن حکومت اسلامی است.

(۶- خداوند محل ندارد)

ششم از صفات سلبیه خداوند اینست که: واجب الوجود بودن حق مقتضی است که او محل نداشته باشد و در چیزی حلول نکند بیان مطلب: اکثر خداباوران جهان می‌گویند: خداوند دارای محلّ و موضوع نیست زیرا که اگر در محلّی حلول کند لازم می‌آید که ذات حق به آن محل نیازمند باشد و احتیاج از صفات ممکن الوجود و ممکن قسیم واجب الوجود است فیلزم ما فرضنا، واجبا کان ممکنا و هذا خلف محال.

ولی گروهی از مسیحیان جهان می‌گویند: خداوند در حضرت عیسی (علیه السلام) حلول کرده است.

شرح کشف المراد، ص: ۱۵۷

و گروهی از جهله صوفیه بر آنند که: خداوند در بدن عارفین واصل و کامل حلول کرده است.

و گروهی از غلاة یعنی غلوّ کنندگان و مفوضه شیعه مدعّی شده‌اند که خداوند در علی و اولاد او حلول کرده است به عقیده ما نظریه حلول سخت فاسد و بی‌اساس می‌باشد زیرا که برای حلول سه معنی متصور است که هیچ‌کدام صحیح نیست:

۱- حلول به معنای عارض شدن باشد یعنی حلول عرضی در جسمی مانند حرارت و برودت که حلول بر نار و ماء می‌کنند و مانند حلول بیاض در جسم و ... اشکال این معنا آنست که: عرض بدون معروض و حالّ بدون محل نشاید بلکه همیشه نیازمند به محل و معروض است و وجودش يك وجود تبعی است که هرگز قائم به ذات خویش نیست و اگر خداوند حالّ در محلی باشد به این معنا لازم می‌آید که نیازمند به آن محل باشد و احتیاج مستلزم امکان است و امکان قسیم واجب است فما فرضناه واجبا صار ممکنا.

۲- حلول به معنای واقع شدن و حلول کردن جسمی در جسم دیگری باشد مانند حلول زید در منزل و آب در کوزه.

آب در کوزه و ما تشنه لبان می‌گردیم    یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم

این معنا نیز باطل است چون مستلزم نیاز به مکان و جسم دیگر است و حاجتمندی از خصائص ممکنات است و ممکن قسیم واجب الوجود است.

۳- حلول به معنای قیام موجودی به موجود دیگر در اصل وجود باشد همانند قیام اثر به مؤثر و ظل به ذی ظل و ... این معنا هم که بطریق اولی برای ذات حق محال است چون مستلزم آنست که ذات حق معلول شیئی دیگر باشد و حال آنکه واجب الوجود مؤثر است و نه متأثر علت است و نه معلول منظور

شرح کشف المراد، ص: ۱۵۸

مرحوم خواجه و علّامه از حلول همان معنای اول است که مشهور هم همان است.

(۷- خداوند با غیر خود متحد نمی‌شود)

هفتم از صفات سلبیه آنست که: وجوب وجود مقتضی است که ذات حق با هیچ شیئی دیگری متّحد نشود و قول به وحدت وجود به معنائی که در میان جهله صوفیه رایج است باطل می‌باشد و دلیل بر ابطال اتحاد عبارتست از دو امر:

۱- قبلا ثابت شد که خداوند واجب الوجود لذاته است حال می‌گوئیم:

چون واجب الوجود است پس ذات حق واحد است و متعدد نیست و شریکی ندارد و واجب الوجود دیگری در عالم نیست و لذا اگر خداوند با غیر خود از اشیاء متحد شود و قابل حمل باشد که بگوئیم این همان است الّا و لا بد آن غیر باید يك موجود ممکن الوجودی باشد آنگاه اگر خدا با ممکن یکی شود لازم می‌آید که لوازم و احکام ممکنات برای ذات حق هم ثابت باشد و بالعکس یعنی احکام واجب الوجود برای این ممکن ثابت گردد و حال آنکه لازم به هر دو قسمش باطل است پس ملزوم هم باطل است، بیان ملازمه: چون دو چیز وقتی با هم متحد شدند احکام و لوازم یکدیگر را می‌پذیرند، بیان ابطال لازم: یکی از لوازم لا ینفك ممکن الوجود امکان ذاتی او است که لازمه ذات ممکنات است و یکی از لوازم لا ینفك واجب الوجود وجوب ذاتی او است آنگاه محال است که واجب الوجود لذاته به صفت امکان متصف گردد کما اینکه محال است ممکن بالذات به صفت وجوب ذاتی متصف گردد وگرنه یلزم انقلاب در ماهیت، پس ملزوم هم باطل است یعنی اتحاد قابل قبول نیست.

۲- اگر خداوند با غیر خود متحد و یکی شوند یا اینست که بعد از

شرح کشف المراد، ص: ۱۵۹

اتحاد هم هر دو موجودند همانگونه که قبل از اتحاد موجود بودند، در این صورت اتحادی نخواهد بود زیرا اتحاد حقیقی عبارتست از صیرورة الشیئین شیئا واحدا یعنی دو چیز واقعا یکی شوند که خود این از محالات است. و یا اینست که بعد از اتحاد هر دو معدوم شده و موجود ثالثی پدید می‌آید که اوّلا اتحاد نیست و ثانیا ثابت شد که عدم بر واجب الوجود مطلقا محال است چه عدم سابق و چه لاحق و یا اینست که پس از اتحاد یکی موجود است و دیگری معدوم می‌شود که بازهم اتحادی نیست چون شيء موجود با شيء معدوم متحد نیست وانگهی لازمه‌اش آنست که واجب الوجود عدم‌بردار باشد و هو محال چون مستلزم امکان خواهد بود و هو من صفات الممکنات پس قول به اتحاد و وحدت وجود باطل است و امّا مطلبی را که بزرگان از عرفا می‌گویند آن را باید از کتب آنها جویا شد و خلاصه مطلب از زبان یکی از اساتید بزرگ ما اینست که:

تمام عرفان را دو مسأله تشکیل می‌دهد: ۱- توحید وجود ۲- بیان موحّد یعنی عرفان بیان می‌کند که توحید حقیقی چیست؟ و موحد راستین کدام است و لذا مسأله وحدت شخصی وجود و مسأله انسان کامل سراسر عرفان را تشکیل می‌دهد و راهیان این راه بعضی با سلوك محض و بعضی با جذبه صرف و بعضی در بدو امر با سلوك محض و در پایان کار با جذبه و بعضی بالعکس این راه را طی می‌کنند یعنی عارفان یا سالك محضند و یا مجذوب محض و یا سالك مجذوب و یا مجذوب سالك، از دید عارف توحید حقیقی آنست که تمام افعال را در فعل حق فانی ببینیم و در توحید صفاتی تمام صفات را در صفات حق فانی و در توحید ذات تمام ذوات را در ذات حق فانی بدانیم، در عرفان اولین مسأله وحدت شخصی وجود است، عرفا پس از تبیین این

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۰

مطلب به توجیه کثرتها می‌پردازند که اگر موجود واحد است پس این کثرات چیست؟ و در توجیه کثرات برخی کثرات را مانند سراب می‌دانند و برخی مانند ثانیة ما یراه الاحوال و برخی همانند ظل و برخی مانند صور مرآتیه می‌دانند، آنها که کثرت را همانند سراب یا ثانیة ما یراه الاحوال می‌دانند سخنانشان از دیدگاه بزرگان عرفا مردود شمرده شده و می‌گویند: کثرات جهان آفرینش نیرنگ و سراب نیست چون‌که نیرنگ و سراب فریب است و فریب در عالم نیست بلکه آنچه از وحی مستفاد است اینکه: جهان کثرت آیات الهی‌اند و آیات حق نمایند نه سراب و یا نقش دوم چشم احول. اگر گفته‌اند:

الا کل شي‌ء ما خلا اللّه باطل و کل نعیم لا محالة زائل

بدان معنا است که اگر چیزی خدا را نشان نداد از آن جهت باطل است سراسر جهان کثرت آیتند و این همان است که از کثرت به صور مرآتیه یاد می‌کنند [و این قسم مورد قبول امثال آقا محمد رضا قمشه‌ای و اشکوری گیلانی بود] آنها که کثرت را همانند ظل و ذی ظل توجیه می‌کنند نیمی از راه را رفته‌اند اگر چه جهان ظل حق است ولی سهمی از وجود ضعیف دارد ولی صور مرآتیه اگر بیننده‌ای نباشد وجودی ندارد اگر ناظری نباشد آیتی در کار نیست و سراسر جهان مرآت حقند و مرآت مرئی را نشان می‌دهد و مرئی حق است آیات بودن جهان وقتی صادق است که حقتعالی را وجود محض و صرف و مطلق بدانیم، و ممکنات موجود نیستند بلکه واجب نمایند یعنی باطن اشیاء آیت است چون ظاهرشان، صدر اشیاء آیت است چون ذیلشان، حواشی اشیاء آیتند چون متن آنها، آغاز اشیاء آیت است چون انجامشان و لذا هم حلول محال است و هم اتحاد زیرا حلول صاحب صورت در صورت مرآتیه محال است و اتحاد صاحب صورت با صورت مرآتیه هم محال است چیزی غیر از حق نیست تا در او حلول کند یا با او متحد شود.

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۱

دومین مسأله عرفان انسان کامل است نمونه انسان کامل انبیائند و کاملترین آنها رسول اکرم است و آنچه عرفان در این باب به او بها داده طهارت ضمیر است که تا انسان طاهر الضمیر نباشد رسیدن به مقام موحد کامل برایش میسور نیست: دم علی الطهارة یوسع علیك الرزق یعنی برای نیل به رزق باطن طهارت باطن لازم است. در پایان عقیده ما در این باب همان سخن مولای عارفان علی (علیه السلام) که می‌فرماید: مع کل شي‌ء لا بمقارنة و غیر کل شي‌ء لا بمزایله و باز می‌فرماید: داخل فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمبانیة.

(۸- خداوند در جهتی نیست)

هشتم از صفات سلبیه خداوند آنست که: واجب الوجود بودن حق مقتضی است که او دارای جهت نباشد و مقصود از جهت عبارتست از سمتی که قابل اشاره حسیه است و اهل هیئت جهات را به چهار جهت منقسم می‌دانند:

(مشرق- مغرب- شمال- جنوب) و اهل حکمت جهات را به شش جهت تقسیم می‌کنند: (یمین و یسار، امام و خلف، فوق و تحت) حال ما معتقدیم که خداوند در جهتی نیست و نمی‌توان گفت خداوند در جهت بالای سر ما است و دو دلیل هم داریم:

۱- هر موجودی که دارای جهت باشد قابل اشاره حسیه است و هر موجودی که قابل اشاره حسیه باشد او مادّی خواهد بود و قد ثبت که ذات حق فراتر از ماده و ما وراء مادی است پس دارای جهت نیست.

۲- هر موجودی که در جهتی از جهات ست باشد محلّ برای اکوان اربعه حادثه است زیرا یاد و آن پشت سرهم در آن جهت معین می‌ماند پس ساکن خواهد بود یا در آن بعدی از آن نقطه به نقطه دیگر منتقل می‌شود پس

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۲

متحرك خواهد بود و اکوان اربعه از امور حادثه است پس لازم می‌آید که خداوند حادث باشد و حدوث از نشانه‌های ممکن الوجود است پس اگر حادث باشد او ممکن خواهد بود که نبود و قابلیت وجود را داشت سپس بوجود آمد و امکان قسیم واجب است و مادر واجب الوجود بحث داریم.

مخالفین این نظر و کسانی که خدا را در جهتی می‌دانند مجسمه و کرامیه هستند و اصولا تمام فرقی که خدا را جسم می‌دانند برای او جهت قائلند و کرامیه می‌گویند: خداوند در جهت فوق عرش است چون قرآن گفته:

الرحمن علی العرش استوی منتهی برخی از اینها می‌گویند: جهت خداوند از جهت عرش تا بی‌نهایت است و فاصله عرش از خداوند هم نامتناهی است و بعضی می‌گویند: ذات حق نامتناهی است ولی فاصله او از عرش متناهی است [البته این ظاهر تعبیرشان است که فاسد است].

در خاتمه این بحث سؤال و جوابی را عرضه می‌کنیم:

سؤال: اگر خداوند در جهتی نیست پس آیاتی که می‌گوید: الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی «طه/ ۵». وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ «انعام/ ۱۸» یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ «فتح/ ۱۰» یَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ «نحل/ ۵۰» و ... اینها را چگونه توجیه می‌کنید که به ظاهرش اثبات جهت می‌کنند؟

جواب: ما دو جواب می‌دهیم یکی نقضی و دیگری حلّی.

امّا نقضی: اگر ما این گونه آیات را داریم متقابلا آیاتی هم داریم مبنی بر اینکه: فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ یا نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ و ... اینها را چه می‌گوئید؟

و امّا جواب حلّی: از طرفی ظواهر قرآنیه دلالت دارند بر اینکه خداوند در جهتی است و جسم است ولی از طرف دیگر برهان قطعی عقلی می‌گوید:

جسمیت و در جهت بودن بر خداوند محال است حال چه باید کرد؟ چهار

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۳

صورت متصور است:

۱- هم به ظواهر نقلیه و هم به برهان عقلی با هم معتقد شویم.

۲- به هیچ‌کدام از ظواهر نقلی و دلیل عقلی معتقد نشویم.

۳- به ظواهر نقلیه عمل نموده و ادلّه عقلیه را طرح نموده و دور بیندازیم.

۴- به ادلّه عقلیه عمل نموده و ظواهر نقلیه را توجیه کنیم.

امّا احتمال اوّل باطل است چون معنایش اینست که ما هم معتقد به جسمیت باشیم و هم به عدم جسمیت، هم خدا را در جهتی بدانیم و هم ندانیم، و این اجتماع نقیضین است و هو محال.

و امّا احتمال دوّم نیز باطل است چون معنایش اینست که نه معتقد شویم به جسمیت و نه به عدم آن، نه معتقد شویم به در جهت بودن و نه در جهت نبودن و این ارتفاع نقیضین است و باطل.

و امّا احتمال سوّم هم باطل است زیرا اگر عقل را طرح نمودیم باید نقل را نیز طرح کنیم چون عقل اساس و پایه اثبات همه نقلیات است و ما با عقل حقانیت نقل را ثابت کردیم، عقل است که صدق قرآن را ثابت نموده عقل است که صدق پیامبر و حقانیت او را ثابت نموده عقل است که وجود حق و حکمت آن را ثابت کرده و ... و اگر عقل را کنار بزنیم و به نقل هم نمی‌توانیم اخذ کنیم پس معین می‌شود احتمال چهارم که باید دلیل عقلی را گرفته و ظواهر نقلیه را توجیه کنیم و توجیه به اینست که بگوئیم: در آیاتی که کلمه فوقیت آورده شده نشانه احاطه قیّومی خداوند است بر همه موجودات و کلمه عرش کنایه از علم و قدرت نامتناهی حق است و جای تعجب نیست زیرا که امثال این توجیهات در ظواهر آیات بسیار است و مرحوم شیخ صدوق در رساله اعتقاداتش که در آخر شرح باب حادی عشر چاپ شده در ص ۶۷ و ۶۸ در حدود

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۴

بیست و سه مورد از آیات قرآنیه را می‌آورد که همه آنها به تأویل برده شده و ما چند نمونه را ذیلا می‌آوریم:

۱- و فی القرآن: وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ای جاء امر ربك.

۲- و فی القرآن: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ یعنی عن ثواب ربهم.

۳- و فی القرآن: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ ای الی ثواب ربها.

۴- و فی القرآن: وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ یعنی انتقامه.

۵- و فی القرآن: وَ مَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوى [و غضب اللّه عقابه و رضاه ثوابه].

(۹- خداوند محلّ حوادث نیست)

نهم از صفات سلبیه آنست که: وجوب وجود مقتضی است که خداوند محلّ از برای حوادث واقع نشود یعنی محال است که چیز تازه و نوی بر آن ذات عارض شود که قبلا آن را فاقد بوده و سه دلیل بر این مدعا داریم:

دلیل اوّل: حدوث حوادث در ذات حق مستلزم آنست که ذات منفعل و متغیر و متکامل باشد باین معنا که تا به حال ذات قابلیت اتصاف به این صفت را نداشت و الان این قابلیت و استعداد آمد و این خصائل از صفات ممکنات مادی است و ذات حق واجب الوجود است فیلزم ما فرضناه واجبا صار ممکنا.

دلیل دوّم: این صفتی که می‌خواهد بر ذات حق عارض شود یا از صفات و لوازم ذات حق است و یا از لوازم غیر او است به عبارت دیگر یا

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۵

مقتضی این صفت حادثه خود ذات است و یا ذات دیگر اگر از صفات خود ذات باشد پس باید قدیم و ازلی باشد نه حادث و هو المطلوب و اگر از غیر او باشد لازم می‌آید واجب الوجود محتاج به غیر باشد و احتیاج مستلزم امکان است.

دلیل سوّم: اگر این صفت حادثه يك صفت کمالیه است که محال است ذات حق خالی از آن باشد زیرا بزودی خواهد آمد که صفات حق تعالی عین ذات او است و اگر از صفات نقص است که برای ابد اتصاف ذات حق به آن ممتنع است فلا وجه لکونه محلّا للحوادث مخالفین در این باب حضرات کرامیه هستند که می‌گویند اراده خداوند حادث است در محلّی که خود ذات باشد و با براهین فوق ابطال آن روشن می‌گردد.

(۱۰- خداوند محتاج به غیر نیست)

دهم از صفات سلبیه خداوند آنست که: واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که آن ذات مقدس غنیّ علی الاطلاق بوده و از جمیع ما سوی مستغنی بوده و در اصل ذات و نیز در صفات ثبوتیه و سلبیه و نیز در افعال و تأثیرات به هیچ موجودی محتاج نباشد بلکه او حقیقتی است که قائم به ذات خویش بوده و جمیع ممکنات محتاج درگه او و قائم به ذات وی هستند و بقول قرآن کریم:

يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ «سوره فاطر آیه ۱۵».

و بقول شیخ شاب شبستر:

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۶

زیرنشین علمت کائنات ما به تو قائم چو تو قائم به ذات

و باز بقول شبستری:

سیه‌روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و اللّه اعلم

و امّا براهین مطلب: جناب علامه در کشف المراد برای اثبات این مدّعا سه برهان اقامه نموده.

برهان اوّل: پس از اینکه در برهان امکان و وجوب به اثبات رسید که خداوند واجب الوجود لذاته است می‌گوئیم: واجب الوجود یعنی حقیقتی که مستجمع جمیع صفات کمالیه بوده و فاقد هرگونه نقص و کمبودی است و چنین موجودی معقول نیست که محتاج باشد پس تصور واجب الوجود مستلزم تصدیق به غنی بودن او است.

برهان دوّم: کلیه ممکنات بدون استثناء محتاج به ذات حق هستند چون ممکن الوجود بوده و اصل هستی و نیز کمالات هستی ذاتی آنها نبوده بلکه بالعرض است یعنی خداوند به آنها داده حال اگر بنا باشد از این طرف هم ذات حقتعالی حاجتمند به ممکنات باشد در اصل ذات و یا در کمالات ذات مستلزم دور خواهد بود یعنی لازم می‌آید که ممکنات محتاج به خدا و خدا محتاج به ممکنات باشد و دور باطل است چون مستلزم تناقض است به بیانی که سابقا عنوان شده است.

اشکال: مقدمه: هر دوری که باطل نیست بلکه دور بر دو نوع است:

۱- دو شيء بر یکدیگر متوقف باشند آن هم از يك جهت معین فی المثل زید در اصل وجود وابسته به خالد باشد و خالد هم وابسته زید در همان اصل

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۷

وجود این قسم باطل و محال است.

۲- دو چیز بر یکدیگر وابسته و نیازمند باشد ولی هر کدام از جهت خاصی غیر از جهت دیگری فی المثل زید در داشتن کمال علم منطق و فلسفه محتاج به خالد باشد و خالد در دارا شدن کمال علم فقه و اصول محتاج به زید باشد بلا مانع است چون وحدت در جهت ندارند چنانکه راجع به خواجه طوسی و علّامه حلی صاحبان متن و شرح کتاب نقل شده که بیست سال با هم تبادل علم می‌کردند یعنی خواجه در معقولات معلم علامه بود و علامه در منقولات و شگفتا که علامه می‌فرماید: در طول این بیست سال هرگز مکروهی از جناب خواجه مشاهده ننمودم. در هر صورت این قسم از دور محال نیست با حفظ این مقدمه اشکال اینست: چه اشکال دارد که کسی بگوید: خداوند در اصل ذات و در پاره‌ای از کمالات ذات مثل علم و قدرت و اراده و ... مثلا بی‌نیاز از غیر باشد و از این ناحیه که غنی مطلق است در آن ممکن تأثیر گذارده و او را ایجاد کند ولی در برخی دیگر از صفات نیازمند به غیر باشد و ممکن در او تأثیر گذارده و به وی این کمال را بدهد؟ اگر چنین فرضی کردیم جهات متعدد شده و دور مرتفع می‌گردد حال این فرض چه مانعی دارد؟

جواب: اوّلا این سخن مبتنی است بر اینکه صفات خداوند زائد بر ذات او بوده و آن را از دیگری گرفته و در صفت دوازدهم از صفات کمالیه ثابت خواهیم نمود که کلیه صفات کمالیه خداوند عین ذات او است و ثانیا این بیان شما هم مشکل دور محال را حل نمی‌کند بدلیل اینکه این ممکن از همان جهتی هم که می‌خواهد در ذات واجب الوجود تأثیر بگذارد محتاج به واجب الوجود است آنگاه اگر واجب هم در این امر محتاج به ممکنات باشد دور لازم می‌آید و الدور باطل.

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۸

برهان سوّم: صفاتی که در ممکنات وجود دارد چند نوع است:

الف: صفاتی که ذاتی آنها است همانند حیوانیت و ناطقیت برای انسان.

ب: صفاتی که لازمه ذات آنها و از عوارض لازمه است همانند صفت امکان نسبت به جمیع ممکنات.

ج: صفاتی که از اعراض مفارقه بوده و لازمه لا ینفك ذات نیست همانند علم و کتابت و ... برای انسان.

د: صفاتی که سلب آنها از یك ممکن ضروری است همانند جماد بودن نسبت به انسان.

و به عبارت دیگر ممکنات دارای سه دسته صفاتند:

۱- صفاتی که برای یك ممکن واجب و ضروری است «هر کدام از ممکنات متناسب با خود».

۲- صفاتی که برای یك ممکن محال و ممتنع است «هر کدام متناسب با خود».

۳- صفاتی که برای هر ممکنی امکان دارد یعنی قابلیت دارد که دارا باشد و یا نادار.

امّا صفاتی که برای واجب الوجود ثابت است اعم از ثبوتیه و سلبیه از صفات مقوم ذاتند و برخی از آنها را که کمالند واجب الوجود حتما دارد و برخی را که از نقائصند محال است که داشته باشد و شق ثالث ندارد حال می‌گوئیم:

اگر خداوند در اصل ذات محتاج به غیر باشد لازمه‌اش امکان او است نه وجوب وجود و هکذا اگر در صفات ثبوتیه و سلبیه هم محتاج به غیر باشد لازمه‌اش امکان او است زیرا که ذات موقوف بر این صفات است و این صفات موقوف بر غیر هستند پس در نتیجه ذات هم موقوف بر غیر خودش می‌شود

شرح کشف المراد، ص: ۱۶۹

و هر ذاتی که محتاج به غیر بود او ممکن است و ممکن قسیم واجب است پس اگر خداوند محتاج به غیر باشد لازم می‌آید ممکن باشد و هذا خلف محال.

(۱۱- خداوند دارای لذت و الم نیست)

یازدهم از صفات سلبیه خداوند اینست که: واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که ذات حق دارای لذت و الم «خوشی و ناخوشی، شادی و غم، ملائمت و ناملائمت» نباشد، بیان مطلب:

لذت و الم هر کدام دو شعبه دارند:

۱- لذات و آلام حسی و مادی فی المثل انسان در فلان وقت از فلان غذا لذت می‌برد بلحاظ اعتدال مزاج و در فلان وقت از همان غذا متنفر بوده و رنج می‌برد بلحاظ انحراف مزاج از حد اعتدال بسوی افراط یا تفریط، این قسم از لذات و آلام برای ذات حق محال است زیرا که این امور از توابع جسمند یعنی باید جسمی باشد و مزاجی داشته باشد و توسط آن لذات و آلام حسی را احساس کند و ما قبلا ثابت کردیم که ذات حق موجودی مادی و جسمانی نیست بلکه حقیقتی مجرّد و فراسوی مادّه و مادیات است و بر ذات مجرّده این امور محال است.

۲- لذات و آلام عقلی که حکما می‌گویند و آن عبارتست از اینکه: لذت به معنای ادراك امری که ملائم و سازگار با ذات ادراك است مثلا ادراك کمال لذت‌بخش است چون مناسب با نفس است و هکذا لذت علم و ... و الم به معنای ادراك

امور منافیه با نفس مدرك است فی المثل ادراك نقائص و صفات رذیله و محدودیتها برای مدرك رنج‌آور است حال الم عقلی به این معنا هم بر ذات خداوند محال است چون ذات حق واجب الوجود و مستجمع همه کمالات



است پس نقص ندارد تا ناخشنود باشد و نیز یکتا است پس شریکی ندارد که محزون گردد و نیز عامل قاهری بالای سر او نیست تا از ادراك آن رنج ببرد، امّا لذت عقلی محلّ اختلاف است: مشهور فلاسفه و گروهی از متکلمین نظیر ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت و خواجه طوسی این صفت را برای ذات حق ثابت می‌دانند بدلیل اینکه خداوند ذات خویش و صفات کمالیه‌اش را ادراك می‌کند و این همان معنای لذت عقلی است و به تعبیر ابن سینا: اجّل مبتهج بشيء هو الاوّل بذاته و باز به قول فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر: اجل مدرك لا عظم مدرك باتم ادراك یعنی ذات خداوند والاترین ادراك‌کننده نسبت به بزرگترین ادراك‌شونده‌ها «ذات و کمالات ذات» به نحو کاملترین ادراکات «علم حضوری ذاتی» است.

در مقابل مشهور متکلمین از جمله جناب علّامه رحمه اللّه می‌گویند:

خداوند به صفت التذاذ عقلی هم متصف نمی‌شود بدلیل اینکه: همانگونه که در اصول فقه می‌گویند احکام خدا و ملاکات احکام هر دو توقیفی هستند یعنی توقف دارند بر رسیدن بیانی از شارع مقدس، در اصول دین هم می‌گویند:

اسماء و صفات الهی توقیفی هستند یعنی توقف دارند بر بیان شارع پس هر اسمی را که قرآن و سنت خدای را بدان متصف نموده و نامیده ما هم به همان اسم باید بخوانیم و حق نداریم نام دیگر بر او نهاده و او را بدان صدا بزنیم زیرا که شاید در اوصافی که قرآن و سنت ذکر نکرده جهت اشکالی هست و لو عقل اسناد آن را بلا مانع بداند ولی ادراك عقلی کافی نیست و لذا سوء ادب است که خدا را با آن یاد کنیم پس نتوان گفت خداوند ملتذّ یعنی لذت‌برنده است.



(۱۲- خداوند دارای معانی و احوال نیست)

دوازدهمین صفت از صفات سلبیه خداوند اینست که: وجوب وجود مقتضی است که ذات حق دارای معانی و احوال و صفات زائد بر ذات نباشد و ما این بحث را تحت عنوان توحید صفاتی ذکر می‌کنیم:

توضیح اینکه: توحید دارای مراتب و ابعادی است:

۱- توحید در ذات: یعنی شناخت ذات حق به یگانگی و اینکه مبدء کل هستی فقط ذات حق است و جهان یك قطبی بوده و ماهیت از اوئی و بسوی اوئی دارد این بعد در بیان نفی شریك از خداوند بیان شد.

۲- توحید در صفات: یعنی شناخت این معنا که صفات کمالیه خداوند عین ذات او بوده و خود صفات هم در خارج عین یکدیگرند این قسم را در همین مبحث بیان خواهیم نمود.

۳- توحید در افعال: یعنی شناخت اینکه جهان با همه اسباب و مسببات فعل حق بوده و قائم به اراده الهی است و احدی از خود استقلال ندارد و لا حول و لا قوة الّا باللّه العلی العظیم.

۴- توحید در عبادت: یعنی شناخت اینکه یگانه معبود حقیقی و راستین خدا است و تنها خدا را مطاع دانستن و تنها او را جهت حرکت قرار دادن و زندگی را به رنگ او در آوردن و برای او مردن و زیستن و بقول قرآن:

وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ... إِنَّ صَلاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيايَ وَ مَماتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ «انعام/ ۱۶۳».

شرح کشف المراد، ص: ۱۷۲

حال قسم سوم و چهارم در کتب کلامیه معمولا مطرح نیست و فعلا بحث ما در شعبه دوم است: از قدیم الایام در میان متکلمین اسلام این بحث مطرح بوده که آیا صفات خداوند حادث است یا قدیم؟ و بر فرض قدمت آیا صفات خداوند عین ذات او است و یا زائد بر ذات او؟.

مقدّمه: صفات خدا را دو قسم کرده‌اند:

۱- صفات ذات یعنی صفاتی که از خود ذات انتزاع می‌شوند و در توصیف ذات به آن صفات به جز ذات به چیز دیگری محتاج نیستیم مانند صفت علم- قدرت- حیات- اراده و ... خداوند از ازل قادر بوده و حیّ بوده و عالم بوده خواه تا ابد موجود دیگری باشد یا خیر.

۲- صفات فعل یعنی صفاتی که از فعل حق انتزاع می‌شود و در اتصاف ذات به آن صفات محتاجیم به اینکه فعل او را هم در نظر بگیریم همانند عدل- حکمت- خالقیت- رزق- اماته و احیاء و ... و یا اراده فعلیه حق که همان ایجاد است و این از صفات فعل است نه ذات.

بحث ما درباره صفات ذات است با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: درباره توحید صفاتی کلّا دو قول است:

۱- فلاسفه الهی و متکلمین شیعی طرفدار توحید صفاتی هستند یعنی می‌گویند: صفات خدا عین ذات او است و در خارج ذات و صفات به يك وجود موجودند کما اینکه خود صفات هم عین یکدیگرند یعنی قدرت عین علم و علم عین حیات و حیات عین اراده و هم عین همند [مثالی کوچك: همانگونه که نفس ناطقه ما انسانها يك حقیقت است که و همه مدرك کلیات است و هم مدرك جزئیات، هم مدرك معانی است و هم مدرك صور، هم مدرك است و هم محرّك و خلاصه النفس فی وحدتها کل القوی].

و به فرموده حکیم بزرگ فارابی: وجود کلّه، علم کلّه، قدرة کلّه، حیاة

شرح کشف المراد، ص: ۱۷۳

کلّه «اسفار ج ۶ ص ۱۲۱».

و نیز به فرموده فارابی: یجب ان یکون فی الوجود وجود بالذات و فی العلم برای او ثابت است هم عین ذات او راه ندارد پس هر کمال وجودی که برای «اسفار ج ۶ ص ۱۲۴».

و به قول آنسلم در سیر حکمت در اروپا ص ۹۱:

صفات خدا عین ذات او می‌باشند، خدا را نباید گفت کامل است بلکه او عین کمال است و همچنین عادل نیست عدل است، حکیم نیست حکمت است و ... و صفات او همه یکی است و متعدد نیست.

و بنا به فرموده شهید مطهری در جهان‌بینی توحیدی:

توحید صفاتی به معنای نفی هرگونه کثرت و ترکیب از ذات خدا است ذات خدا در عین اینکه به اوصاف کمالیه جمال و جلال متصف است دارای جنبه‌های عینی نیست و الّا لازم می‌آید که محدود باشد و چون ذات خدا نامحدود است صفات او هم نامحدود است.

و به فرموده امام جعفر صادق (علیه السلام):

لم یزل اللّه جلّ و عز ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصیر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور. «توحید صدوق ص ۱۳۹».

۲- در مقابل قول اوّل بیشتر متکلمین اهل سنت مبتلا به شرك صفاتی شده و روی‌همرفته سه قول از آنها ابراز شده:

اشاعره می‌گویند: صفات خداوند يك سلسله معانی زائد بر ذات هستند ولی قائم به ذات و از لوازم ذاتند و همانند خود ذات قدیم هستند و خداوند قادر است به قدرتی که قدیم است و عالم است به علمی که قدیم است و حیّ است به حیات قدیمه و ...

شرح کشف المراد، ص: ۱۷۴

۲- بیشتر معتزله بر آنند که ذات حق در اصل ذات با سایر ذوات فرقی ندارد تنها خداوند اختصاص دارد به حالتی بنام الوهیت که موجب چهار حالت دیگر شده و آن حالت نه موجود است و نه معدوم بلکه واسطه‌ای میان وجود و عدم است.

۳- گروهی از معتزله که کرامیه باشند می‌گویند: صفات خدا زائد بر ذات و حادث است.

به عقیده ما رأی اوّل که رأی فلاسفه بود صحیح است یعنی ما معتقدیم که ذات و صفات و خود صفات با یکدیگر به حمل اوّلی ذاتی و حمل مفهومی متغایرند ولی به حمل شایع صناعی یعنی حمل مصداقی متحدند و در خارج به يك وجود موجودند و براهین متعدد عقلی بر این امر داریم:

۱- خداوند علّت تامه‌ای است که جمیع معلولات مع الواسطه یا بلا واسطه به او منتهی می‌شوند و هر کمالی را که معلول دارا باشد علّت تامه بطور کاملتر آن را دارد و الّا هرگز فاقد کمال معطی کمال نخواهد بود پس واجب الوجود تعالی دارای جمیع کمالات وجودی است آن هم بالذات نه بالغیر.

۲- خداوند صرف الوجود است یعنی هستی محض بوده و شائبه نیستی در ساحت مقدس او راه ندارد و صرف الوجود غیر از یکی نخواهد بود پس جهات متعدد و حیثیات متغایر در ذات او راه ندارد پس هر کمال وجودی که برای او ثابت است هم عین ذات او و هم عین کمال دیگر خواهد بود.

۳- ما در موجودات وجود و کمالات وجودی از علم و قدرت و اراده و ...

می‌بینیم و تردیدی نیست در اینکه این امور ذاتی موجودات نبوده بلکه عرضی است و قانون عقلی آنست که: کلما بالعرض لا بد و ان ینتهی الی ما بالذات پس این عرضیات به یك ذاتی متکی است که واجب الوجود باشد.

۴- اگر صفات کمالیه خداوند زائد بر ذات او باشند لازمه‌اش آنست



که ذات خداوند در مرحله ذات فاقد کمالات بوده و در اتصاف ذات به آن کمالات نیازمند غیر باشد و قبلا ثابت شد که نیازمندی از صفات ممکنات است و ممکن قسیم واجب است.

ردّ سخن اشاعره: آنان صفات خدا را زائد و قدیم می‌دانند و برای خداوند هفت صفت ذکر می‌کنند به نامهای علم- قدرت- اراده- حیات- ادراك- کلام- قدیم ما می‌گوئیم: لازمه این سخن آنست که ما هشت موجود قدیم داشته باشیم و براهین توحید و یکتائی خداوند آن را ابطال می‌کند، البته این جواب در صورتی است که آنها این صفات را در اصل وجودشان بی‌نیاز از علت و قائم به ذات بدانند ولی اگر این صفات را محتاج و غیر مستقل بدانند می‌گوئیم: علت آنها یا ذات حق است و یا غیر ذات اگر ذات باشد لازم می‌آید که ذات که علت است مقدّم و فیاض این صفات باشد و این محال است و زیرا فاقد کمال معطی کمال نمی‌شود و اگر غیر ذات است پس باید منتهی شوند به یك واجب الوجود دیگری که ادلّه توحید آن را ابطال می‌کند وانگهی لازم می‌آید که خداوند در اتصاف به این کمالات محتاج به غیر باشد و نیازمندی بوجه من الوجوه در ساحت قدس الهی راه ندارد.

ردّ سخن معتزله: لازمه سخن شما اینست که ذات در حدّ ذات فاقد کمال باشد و حال آنکه خداوند فیاض هر کمالی است و فاقد کمال محال است که معطی آن شود.

ردّ سخن کرامیه: لازمه کلام شما آنست که این صفات کمالیه همه ممکنات بوده و محتاج به علت‌اند آنگاه علت محدثه آنها یا ذات است یا غیر ذات اگر خود ذات حق باشد لازم می‌آید که ذات حق خودش به خود چیزی را که فاقد آنست معطی باشد و هو محال و اگر غیر ذات باشد لازمه‌اش اینست که واجب الوجود محتاج به غیر شود و احتیاج از صفات ممکنات است.



(۱۳- خداوند دیده نمی‌شود)

سیزدهمین و آخرین صفت از صفات سلبیه خداوند اینست که: واجب الوجود بودن مقتضی است که ذات خداوند مرئی نباشد و با چشم سر دیده نشود و قبل از بیان آن مقدمه‌ای می‌آوریم:

بطور کلی ما دو قسم رؤیت داریم:

۱- رؤیت مادّی و با چشم سر که با عدسی چشم ما رنگها را مشاهده می‌کنیم.

۲- رؤیت معنوی و با چشم باطن: انسانی در سایه پرستش حق و خلوص نیت در درگاه خداوند به درجه‌ای نائل می‌شود که ضمیر او روشن گردیده و حقائق را می‌بیند.

حال دیدن خداوند با چشم باطن کاملا میسور است و از روایت نبوی و علوی و ولوی هم این معنا مستفاد است.

بعنوان مثال: خواجه کائنات و عظیمترین آیت حق در جهان امکان یعنی صاحب مقام والای لی مع اللّه می‌فرماید: ما من عبد الّا و لقلبه عینان و هما غیب یدرك بهما الغیب «محجة البیضاء ج ۵ ص ۴۶».

و می‌فرماید: اذا اراد اللّه بعبد خیرا فتح عینی قلبه فیری ما هو غائب عن بصره. «آدرس فوق».

و نیز امام العارفین و اسوة الموحدین امیر المؤمنین (علیه السلام) در جواب شخصی فرمود:

جاء حبر الی امیر المؤمنین (علیه السلام) فقال: هل رأیت ربك حین

شرح کشف المراد، ص: ۱۷۷

عبدته؟ قال (علیه السلام): ویلك ما کنت اعبد ربا لم اره، فقال: و کیف رایته؟

قال (علیه السلام): ویلك لا تدرکه العیون فی مشاهدة الابصار و لکن رأته القلوب بحقایق الایمان. «توحید صدوق ص ۱۰۹».

و بقول شاعر:

چشم دل باز کن که جان بینی    آنچه نادیدنی است آن بینی

با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: بحث ما راجع به رؤیت مادی و با چشم سر است و سؤال اینست که: آیا خداوند را با عدسی چشم می‌توان دید یا خیر؟

در این زمینه کلا سه نظریه مطرح است:

۱- فلاسفه الهی و اکثر متکلمین بر آنند که خداوند حقیقتی مجرد است و موجود مجرّد با چشم سر محال است که رؤیت شود آری از راه آثار می‌توان او را شناخت همانگونه که عقل انسان موجودی مجرّد است و دیدنی نیست ولی از راه آثارش می‌توان شناخت یعنی اگر حرکات وی و رفتار و گفتار و کردارش متعادل و حکیمانه باشد می‌گوئیم: این شخص عاقل است و الّا او را مجنون می‌نامیم یا مثلا درد از امور نامحسوس است ولی آثاری دارد که شخص دردمند از راه آن آثار شناخته می‌شود از قبیل نالیدن، به خود پیچیدن، رنگ زرد شدن و ... حال مرحوم خواجه طوسی و علامه حلی همین نظریه را برگزیده‌اند و ما برای اثبات این مدعا دلائل فراوان عقلی و سمعی داریم که به عنوان نمونه به یك دلیل عقلی و دو دلیل سمعی اشاره می‌کنیم:

امّا دلیل عقلی: اگر خداوند با چشم ظاهر قابل رؤیت باشد لازم می‌آید که یا در مقابل و پیش روی بیننده باشد و یا در حکم مقابل یعنی همانند صورت در آئینه باشد که بمنزله مقابل است و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: همه می‌دانیم که تا چیزی در مقابل و روبروی ما نباشد با

شرح کشف المراد، ص: ۱۷۸

چشم سر قابل دیدن نیست تازه در مقابل هم که هست تا مقدار محدودی چشم سر قدرت دیدن دارد و از آن محدوده که خارج شد قابل دید نیست حتی گاهی با چشم مسلح و تازه در آن محدوده هم که هست باید مانعی در مقابل دیدگان ما نباشد.

بیان ابطال لازم: هر چیزی که در مقابل باشد خواه ناخواه دارای جهتی از جهات ست است که امام باشد و قبلا ثابت شد که خداوند در جهتی از جهات نیست. نتیجه می‌گیریم که پس خداوند دیدنی نیست و بقول فردوسی:

به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را

و امّا دلیل سمعی: الف: خداوند در جواب موسی (علیه السلام) فرمود: لَنْ تَرانِي یا موسی و لن برای نفی ابد بکار می‌رود.

ب: و نیز فرموده: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ «انعام/ ۱۰۳».

۲- کلیه فرق مجسمه یعنی کسانی که خداوند را جسم می‌دانند معتقدند که قابل رؤیت هم هست یعنی با چشم سر دیده می‌شود به نظر ما اساس این نظریه که همان جسمیت باشد باطل است و وقتی پایه ویران شد سقف هم که مرئی بودن است به طریق اولی ویران می‌شود.

۳- اشاعره می‌گویند: خداوند از ماده و مادیات مجرّد است و در جهتی از جهات نیست امّا در عین حال با چشم سر قابل رؤیت است و ما در قیامت با همین چشمان ظاهری او را می‌بینیم و این بنده در کردستان با یکی از علماء اشعری برخورد داشتم و راجع به همین مطلب از او پرسیدم وی گفت: الان

شرح کشف المراد، ص: ۱۷۹

هم اعتقاد ما همین است و درحالی‌که با دو انگشت سبابه دو چشم خود را بازتر می‌کرد گفت: آری ما در قیامت با همین چشم سر خدا را خواهیم دید حال اشاعره برای اثبات مدعای خویش به چهار دلیل تمسك نموده‌اند که ما مطرح ساخته و جواب می‌دهیم.

دلیل اوّل: استدلال کرده‌اند به آیه ۱۴۳ سوره اعراف: وَ لَمَّا جاءَ مُوسى‏ لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ کیفیت استدلال: طبق صریح آیه جناب موسی از خداوند متعالی تقاضا نمود که خود را به موسی بنمایاند تا موسی او را ببیند حال اگر دیدن خدا امری محال و غیر ممکن بود هرگز موسای کلیم این پیامبر بزرگ الهی چنین درخواست نابجائی نمی‌کرد سؤال موسی کاشف از امکان این امر است.

جواب ما: اوّلا تقاضای موسی (علیه السلام) برای تفهیم به قوم بنی اسرائیل بود نه از جانب خود یعنی بنی اسرائیل به موسی فشار آوردند که باید خدا را آشکارا به ما نشان دهی و ما او را ببینیم وگرنه ایمان نمی‌آوریم و موسی به حسب ظاهر از خداوند این مطلب را درخواست نمود تا آنها بفهمند که چنین امر نشدنی است و دوباره چنین سؤال بیجائی نکنند و شاهد ما بر این جواب دو آیه قرآن است:

۱- در سوره نساء آیه ۱۵۳ می‌فرماید: وَ إِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ كاملا از آیه پیدا است که آنها تقاضای رؤیت الهی را داشتند.

۲- در سوره اعراف آیه ۱۵۵ می‌فرماید: وَ اخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيَّايَ أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا در این آیه جناب موسی درخواست آنها را مبنی بر دیدن خدا کاری نابخردانه می‌داند یعنی اگر آنان دارای شعور و ادراك



بوده و شناخت واقعی از خدای داشتند هرگز چنین تقاضای بیجائی نمی‌کردند.

و ثانیا بر فرض محال که این تقاضا از موسی برای خودش باشد خدا بلا فاصله جواب داده که: لَنْ تَرانِي يا موسی بنا بر این وجهی برای این استدلال نیست.

دلیل دوّم: استدلال کرده‌اند به آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت که می‌فرماید:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ «شاداب و خرّم» إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ.

کیفیت استدلال: حقیقت نظر عبارتست از دوختن چشم بسوی مطلوب به منظور دیدن آن و در آیه شریفه کلمه نظر با حرف الی استعمال شده و منظور همین است که چشمها در قیامت بسوی خداوند نظر کرده و دوخته می‌شوند تا او را ببینند ولی نظر به این معنا در حق خداوند مستحیل است زیرا خداوند موجود مادی نیست و در جهتی واقع نشده تا انسان به آن سمت چشم بدوزد و وی را ببیند و لذا ناچاریم حمل بر مجازیت کنیم یعنی بر اصل رؤیت حمل کنیم یعنی انسان خدا را می‌بیند بدون اینکه به سمت خاصی نظر کند آنگاه استعمال مجازی محتاج به قرینه است و خوشبختانه قرینه موجود است و آن عبارتست از علاقه سببیت و مسببیت یعنی لفظی که برای سبب وضع شده که دوختن چشم باشد در مسبب یعنی رؤیت استعمال شده و بقول علماء معانی بیان: هو من احسن وجوه المجاز پس نتیجه و اثر نظر کردن بسوی چیزی که همان دیدن او باشد در ما نحن فیه حاصل است.

جواب ما: هم اشاعره و هم ما قبول داریم که جمله الی ربها ناظرة را باید تأویل برد و بر خلاف ظاهر حمل کرد ولی در مقام تأویل وجوهی قابل ذکر است که یکی از آنها وجه باطل اشاعره است ولی وجوه بهتری هم هست که عبارتند از:

۱- بگوئیم: در آیه مضافی مقدر است و منظور اینست که: الی ثواب



ربها ناظرة نظیر و اسأل القرية الی اهلها، و جاء ربك ای جاء امر ربك و ... طبق این توجیه آیه از ما نحن فیه اجنبی است.

۲- کلمه الی را حرف جر ندانسته بلکه اسم بدانیم و بگوئیم مفرد آلاء است و کلمه ناظرة هم به معنای منتظرة باشد و معنای آیه اینست که چهره‌هائی در آن روز خرّمند و نعمت پروردگارشان را انتظار می‌کشند بنا بر اینهم آیه از ما نحن فیه اجنبی است.

اشکال: این تفسیر با مقام آیات سازگار نیست زیرا آیات در مقام بیان نعمت و شاد کردن مؤمنان است درحالی‌که منتظر بودن و انتظار کشیدن نعمت سبب غم و اندوه است.

جواب: خداوند در این آیات حال دو گروه را بیان کرده:

۱- بهشتیان که در نعمت خواهند بود.

۲- جهنمیان که به نقمت گرفتار می‌شوند و این قبل از ورود به بهشت و جهنم است زیرا در آیه می‌فرماید: تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ یعنی می‌پندارد که عذاب کمرشکنی در رسد و اگر وارد جهنم شده بود که صحبت از تظن نبود و به قرینه مقابله احوال بهشتیان را هم قبل از آن بیان می‌کند حال که مطلب از این قرار است که خداوند به بهشتیان وعده ثواب و نعمت داده آن هم وعده‌ای حتمی انتظار کشیدن چنین نقمتی سبب غم نیست بلکه لحظه به لحظه سبب سرور و شادمانی بیشتر است همانند انسانی که یقین دارند که در آینده نزدیکی پاداش و سود بزرگی نصیب او خواهد شد چنین کسی قطعا منتظر آن آینده درخشان است و از هم اکنون شادمانی در چهره او هویدا است اگر چه وقت آن نرسیده باشد کما اینکه متقابلا انسانی که وعید به بلاها و سختیها داده شده از هم اکنون چهره‌اش دژم و درهم کشیده است برای آینده تاریکی که در انتظار او است.

شرح کشف المراد، ص: ۱۸۲

۳- ممکن است مراد از نظر، معرفت تام و عین الیقین باشد یعنی ما انسانها در این دنیا حق را پذیرفته‌ایم ولی مطلب وجدانی نشده امّا در قیامت واقعیات منکشف شده و انسان یقین وجدانی پیدا می‌کند.

حال طبق هر يك از توجیهات سه‌گانه فوق آیه از ما نحن فیه اجنبی است.

دلیل سوم: استدلال کرده‌اند به آیه ۱۴۳ سوره اعراف:

وَ لَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي.

کیفیت استدلال: خداوند طبق این آیه دیدن خود را بر استقرار جبل یعنی سکون يك متحرك معلق ساخته یعنی اگر این کوه متحرك در جای خود استقرار یافت و ساکن شد مرا خواهی دید و تردیدی نیست در اینکه استقرار جبل امری ممکن است زیرا هر جسمی امکان سکون و استقرار دارد و المعلق علی الممکن ممکن پس رویت خداوند ممکن است.

جواب ما: اتفاقا آیه شریفه رؤیت خداوند را بر محال معلق ساخته نه بر ممکن و بعبارت دیگر ما نحن فیه از باب تعلیق بر محال است نه تعلیق بر ممکن و آن امر محال عبارتست از استقرار و سکون جبل درحالی‌که متحرك است و هذا محال چون موجب تناقض است که چیزی در همان آن که متحرك است ساکن باشد و آیه شریفه فرموده اگر کوه در حال حرکت استقرار و سکون یافت مرا می‌بینی نه اینکه بفرماید: اگر این کوه روزی ساکن شد امّا نه در حال حرکت مرا خواهی دید.

نظیر اینکه به کسی بگوئیم: اگر پشت گوشت را دیدی مرا خواهی دید یا اگر زبانت به نوك بینی‌ات رسید دستت به من خواهد رسید که این امور از باب تعلیق بر محال است نه بر ممکن و المعلق علی المحال محال پس اشاعره

شرح کشف المراد، ص: ۱۸۳

از آیات قرآن طرفی نبستند.

دلیل چهارم اشاعره: سه دلیل قبل عموما دلائل نقلی بودند یعنی از راه استدلال به ظواهر قرآن پیش آمدند ولی دلیل چهارم اشاعره یك دلیل عقلی است و این دلیل دارای چهار مقدمه است و سپس استنتاج یك كبرای کلی و سپس تطبیق آن بر ما نحن فیه، بیان مقدمات دلیل:

۱- هر یك از اجسام و عوارض آنها که الوان باشند مشترکند در اینکه قابل رؤیت هستند یعنی ما انسانها هم می‌توانیم خود جسم را مشاهد کنیم و هم اعراض آن را و این امر بدیهی است و برای تصدیق به آن کافی است جسمی را با کمیت و کیفیت معینی در نظر بگیریم و در خارج به او بنگریم هم لون آن را خواهیم دید و هم خود جسم را که فضای خاصی را اشغال نموده است خواهیم دید.

۲- و هر دو چیزی که در یك اثر و حکم خاصی با یکدیگر مشترك باشند حتما علت مشترکی خواهند داشت یعنی مشخصه‌ای باید که هم در این شيء و هم در آن موجود باشد و بخاطر آن هر دو قابل رؤیت باشند.

۳- آن امری که می‌تواند ما به الاشتراك باشد و هم در اجسام و هم اعراض آنها موجود است عبارتست از احد الامرین:

الف: وجود، یعنی هر دو در خارج موجودند. ب: حدوث، یعنی هر دو در خارج حادثند که نبوده سپس پیدا شده‌اند.

۴- از دو امر مذکور حدوث نمی‌تواند علت صحت و امکان رؤیت جسم و رنگ باشد یعنی نمی‌توان گفت چون اجسام و اعراض حادثند پس مرئی هستند بدلیل اینکه صحت رؤیت امر وجودی و اثباتی است و حدوث یك امر سلبی و عدمی است و امر عدمی هرگز نمی‌تواند علت برای یك امر وجودی باشد بعلت اینکه باید میان علت و معلول سنخیت باشد و میان وجود و عدم

شرح کشف المراد، ص: ۱۸۴

سنخیت نیست.

سؤال: از کجا می‌گوئید: حدوث یك امر عدمی است؟.

جواب: قانون کلی آنست که هرکجا مرکب و مجموعه‌ای یا قید و مقیدی در میان باشد و یك جزء آن ذهنی باشد کلّ آن ذهنی خواهد بود همانند انسان کلّی در منطق که انسان و لو در خارج قابل وجود است ولی وصف کلیت فقط در ذهن یافت می‌شود آنگاه انسان با قید کلیت فقط ذهنی خواهد بود و یا مانند ماهیت بشرط لا در فلسفه و اصول که خود ماهیت و لو قابل وجود خارجی است ولی با وصف بشرط لائی جای آن در ذهن است، حال همچنین است در مواردی که قید و مقیدی باشد و یك جزء آن عدمی باشد کلّ آن هم عدمی خواهد بود آنگاه حدوث از این قبیل است چون حدوث یعنی وجود بعد العدم که نبود سپس بود شد و نبودن امر عدمی است پس حدوث هم امر عدمی می‌شود.

استنتاج کلی: پس معین می‌شود این معنا که علت و مقتضی صحت رؤیت اجسام و اعراض همانا وجود است یعنی چون موجودند پس مرئی هستند و قانون اینست که: العلة تعمم پس می‌توان نتیجه گرفت که: فکل موجود یصح رؤیته یعنی هر چیزی که در خارج موجود است قابل رؤیت هم هست.

تطبیق بر ما نحن فیه: خداوند متعال موجود است و هر موجودی قابل رؤیت است پس خداوند قابل رؤیت است.

جواب ما: علّامه این دلیل را به باد استهزاء گرفته و در معرض تیر باران اشکالات قرار داده و روی‌همرفته نه اشکال به آن وارد می‌کنند که عبارتند از:

۱- شما گفتید: هم جسم و هم لون آن هر دو قابل رؤیت‌اند ما می‌گوئیم: خیر قبول نداریم که هر دو مرئی باشند بلکه آنکه حقیقتا مرئی است همانا رنگ و نور است نه ذات الجسم آری اسناد رؤیت بسوی جسم يك اسناد



مجازی بوده و از قبیل اسناد حرکت به جالس سفینه است.

۲- شما گفتید: هم جسم و هم عرض در این معلول یعنی صحت رؤیت مشترکند ما می‌گوئیم: بر فرض که هر دو قابل رؤیت باشند قبول نمی‌کنیم که هر دو در این معلول یعنی صحت رؤیت مشترك باشند بلکه می‌گوئیم: رؤیت جوهر و جسم غیر از رؤیت عرض و لون است زیرا که رؤیت عرض اولا و بالذات و رؤیت جوهر ثانیا و بالعرض و به توسط عرض و رنگ است نه مستقیم.

۳- شما گفتید: صحت رؤیت يك امر وجودی است ما می‌گوئیم: قبول نداریم که صحت رؤیت يك امر وجودی باشد بلکه امری عدمی است بدلیل اینکه جنس صحت رؤیت که خود صحت یعنی امکان باشد امری عدمی است. یعنی عدم الضرورة و سلب الضرورة من الطرفین در امکان خاص او من الطرف المخالف در امکان عام آنگاه امور وجودیه محتاج به علتند ولی امور عدمیه نیازمند علت نیستند بلکه عدم العلة علة العدم.

۴- شما گفتید: معلولهای مشترك مستدعی علت‌های مشترکه‌اند ما می‌گوئیم: قبول نداریم که چنین باشد بلکه شاید علل مختلفه در معالیل متساویه مشترك باشند همانند خورشید و آتش و دویدن که هر سه در ایجاد حرارت در بدن انسان یا حیوان دونده مشترك هستند.

۵- شما گفتید: ما به الاشتراك اجسام و اعراض فقط احد الامرین است: ۱- وجود ۲- حدوث ما می‌گوئیم: حصر را قبول نداریم زیرا من المحتمل که امر ثالثی در میان بوده و او ما به الاشتراك باشد و لو ما به آن امر عالم نباشیم ولی عدم العلم لا یدل علی عدم الوجود، و یا و لو ما آن را نیابیم ولی عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود و یا بالاتر از این مدّعی هستیم که امر ثالثی هم هست که شاید او علت مشترکه باشد و آن امکان است حال شاید



علت رؤیت امکان باشد که در واجب الوجود نیست.

اشکال: امکانی که شما فرض کردید يك امر عدمی است و امر عدمی صلاحیت علیت برای صحت رؤیت ندارد چون سنخیت ندارند.

جواب: اتفاقا صحت رؤيت هم يك امر عدمى است و ميان آن دو سنخيت وجود دارد پس صلاحيت عليت دارد.

۶- شما گفتيد از وجود و حدوث دومى كه حدوث باشد صلاحيت عليت براى صحت رؤيت ندارد چون يك امر عدمى است ما مى‌گوئيم: هيچ مانعى ندارد كه صحت رؤيت معلول حدوث باشد زيرا صحت رؤيت هم امرى عدمى است و بين آن دو سنخيت هست و بر فرض كه قبول كنيم كه صحت رؤيت امرى وجودى است مى‌گوئيم: حدوث هم امرى وجودى است چون حدوث عبارتست از وجودى كه مسبوق به غير باشد نه وجود مسبوق به عدم.

بيان مطلب: حدوث و قدم در يك تقسيم دو قسم مى‌شوند:

۱- اضافى. ۲- حقيقى.

حدوث و قدم اضافى و نسبى در ميان عامه مردم متداول است يعنى در عرف عام، قديم آنست كه زمان طولانى بر آن گذشته باشد و حادث آنست كه زمان كمترى بر او گذشته باشد. فى المثل مى‌گوئيم: قديمى‌ها چنين و چنان مى‌كردند و متجددين چنين مى‌كنند. و امّا حدوث و قدم حقيقى دو قسم است:

۱- ذاتى ۲- زمانى.

منظور از حدوث و قدم ذاتى آنست كه: الحادث هو المسبوق بالغير همانند ممكنات كه مسبوق به واجب الوجودند و همانند حرارت و روشنائى عالم كه مسبوق به نار و شمس‌اند و اصولا هر معلولى مسبوق به علت است و علت تقدم رتبى بر آن دارد و در مقابل: القديم هو الذي ليس بمسبوق بالغير مثل ذات خداوند كه سابق بر هر چيزى است و خود مسبوق چيزى نيست،

شرح كشف المراد، ص: ۱۸۷

حال فلاسفه در مورد واجب الوجود و ممكنات اين قسم از حدوث و قدم را قائلند.

و مراد از حدوث و قدم زمانى عبارتست از اينكه: الحادث هو الذي سبقه العدم يعنى نبود سپس بود شد و القديم هو الذي لم يسبقه العدم يعنى نمى‌توان درباره‌اش گفت: نبوده بعد پيدا شده، حال متكلمين نوعا اين قسم از حدوث و قدم را قائلند و جناب علامه حدوث را به معناى حدوث ذاتى مى‌گيرند و مى‌فرمايند: من حدوث زمانى را قبول ندارم و طبق اين معنا حدوث هم امرى وجودى است و سنخيت دارند.

۷- شما گفتيد علت صحت رؤيت، وجود است ما مى‌گوئيم: چه مانعى دارد كه علت صحت رؤيت مطلق الوجود نباشد بلكه وجود بشرط الامكان او الحدوث باشد؟ اين امر كاملا محتمل است آنگاه ذات حق نه ممكن است و نه حادث پس مرئى نيست.

اشكال: امكان و حدوث از امور عدميه‌اند و امر عدمى كه شرطيت ندارد.

جواب: خير هيچ مانعى نيست از اينكه ما امور عدميه را شرط بدانيم منتهى برخى از امور وجودشان شرط بوده و برخى ديگر عدمشان شرط است.

۸- شما گفتيد: وجود مشترك است ميان جسم و عرض ما مى‌گوئيم:

مفهوما آری ولی مصداقا خیر زیرا که وجود هر چیزی نفس حقیقت و واقعیت خارجی او است و هر کدام سنخ خاصی از وجودند فلا اشتراك و بر فرض که وجود ممکنات مشترك باشد ولی وجود خداوند با وجود ممکنات متفاوت است و اگر در ممکنات علت رؤیت وجود باشد دلیل نمی‌شود که در مورد خدا هم علت رؤیت وجود باشد.

۹- بر فرض قبول کنیم که ذات حق موجود است و وجود هم علت صحت رؤیت است می‌گوئیم وجود که علت تامه رؤیت نیست بلکه وجود

شرح کشف المراد، ص: ۱۸۸

مقتضی رؤیت است و مقتضی وقتی اثر می‌گذارد که مانعی در میان نباشد و در مورد خداوند مانع هست که یاد در ذات و یا در صفات مانعی دارد که قابل رؤیت نیست همانگونه که عقل- هوا- درد- صدا- مزه- بو و ... رؤیت نمی‌شود و یا اینکه شرط که جزء دیگر علت تامه رؤیت است در مورد خدا نیست زیرا که شرط صحّت رؤیت عبارتست از در مقابل و یا در حکم مقابل بودن و این معنا در مورد خداوند متصور نیست.

در خاتمه سخن اشاعره را توجیه می‌کنیم: اگر مراد اشاعره از این سخن که خداوند مجرّد است ولی مع ذلك مرئی است آنست که خدای مجرّد را با همین چشم سر می‌توان دید ما تا به حال بحث کردیم و ثابت شد که این سخن باطل است ولی اگر مرادشان این باشد که ما در قیامت یقین وجدانی پیدا می‌کنیم به حقایق یعنی پرده‌ها کنار می‌رود و حقانیت حق و واقعیت داشتن ثواب و عقاب بر همگان منجلی می‌شود بطوری که گویا خود ذات حق را می‌بینیم و عین الیقین حاصل می‌شود، این سخن بسیار خوب است و شاید از تعبیرات امام فخر رازی همین معنا استفاده می‌شود آنجا که گفته:

لا شك فی انا اذا علمنا شیئا ثم رأیناه فانا ندرك تفرقة بین الحالتین فالحالة الحاصلة المفیدة للتفرقة غیر عائدة الی ارتسام الشبح فی العین و لا الی خروج الشعاع منها فهی عائدة الی حالة اخری نحن نسمیها بالرؤیة و ندعی تعلقها بذات اللّه تعالی. «قواعد المرام ص ۷۸».

و لکن بعید می‌نماید که مراد آنها این معنا باشد بلکه آنان مدعی هستند که خداوند را با همین چشم ظاهر می‌توان دید و این باطل است پس آنچه را که حق است آنها قائل بدان نیستند و آنچه را که آنان قائلند حق نیست.

در خاتمه به دو نکته اشاره می‌کنم:

شرح کشف المراد، ص: ۱۸۹

نکته اوّل: در رابطه با کلام فخر رازی: پیرامون حقیقت رؤیت و کیفیت آن چهار قول نقل شده:

۱- عقیده طبیعیون: اینها دیدن را به انطباع و چاپ شدن شبح و عکس مرئی در قسمتی از رطوبت جلیدیه چشم می‌دانند آنچنان که صورت انسان در آئینه منطبع می‌گردد.

۲- عقیده ریاضیون: اینها ابصار را به خروج شعاع از چشم بر هیئت مخروطی می‌دانند که رأس مخروط در چشم و قاعده مخروط در نزد مرئی می‌باشد و این شعاع متصل است به سطح جسم مرئی.

۳- عقیده اشراقیین: ابصار به مقابله جسم مستنیر است با عضو بیننده‌ای که در او رطوبتی صیقلی باشد و وقتی این شرائط موجود شد نفس علم اشراقی حضوری پیدا می‌کند و مبصر را می‌یابد.

۴- عقیده صدرائیین: اینها ابصار را به ایجاد صورتی مماثل آن مبصر خارجی در ذهن می‌دانند و می‌گویند این صورت از عالم ملکوت نفسانی و مجرد از ماده است و در نزد نفس حاضر است و قیام صدوری دارد نه حلولی تفصیل مطلب را باید از کتاب شریف اسفار ج ۸ ص ۱۷۸ به بعد جستجو کرد.

نکته دوّم: در حاشیه شرح باب حادی عشر ص ۲۵ حدیثی نقل شده که بنظر جالب آمد و اینجا نقل می‌کنیم:

عن عاصم: قال: ذاکرت ابا عبد اللّه فیما یرون من الرؤیة فقال:

الشمس جزء من سبعین جزءا من نور الکرسی و الکرسی جزء من سبعین جزءا من نور العرش و العرش جزء من سبعین جزءا من نور الحجاب و الحجاب نور من سبعین جزءا من نور الستر فان کانوا صادقین فلیملؤوا اعینهم من الشمس

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۰

لیس دونها سحاب. «توحید صدوق ص ۱۰۸».

پایان صفات سلبیه

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۱

(المسألة الحادیة و العشرون) (در بقیه صفات کمالیه خداوند)

همانطوری که در جای خود گفتیم صفات ثبوتیه و اسماء حسنای الهی منحصر به هشت صفت نیست بلکه و للّه الاسماء الحسنی کلها جمیعا و حدود هشت صفت از صفات ثبوتیه حق را آوردیم و در این مسأله بیست و یکم نیز حدود نه صفت از صفات ثبوتیه خداوند را می‌آوریم که تمام آن متفرع بر واجب الوجود بودن خدا است.

(۱- خداوند جواد است)

واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که ذات حق تبارك و تعالی جواد باشد، جواد عبارتست از کسی که آنچه را سزاوار به حال غیر است بدو اعطا و افاده نموده و از وی انتظار پاداش نداشته باشد به عبارت دیگر جواد کسی است که بجا جود و بخشش کند یعنی اوّلا چیزی را بدهد که سزاوار

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۲

و بایسته است و ثانیا به کسی اعطا کند که لایق و قابل است و ثالثا از او عوض نخواهد، زیرا که اعطاء چیزی به کسی که سزاوار نیست جود نیست همانند تیغ دادن در کف زنگی مست و نیز انتظار عوض داشتن هم جود نیست حال خداوند جواد است یعنی هر آنچه سزاوار به حال ممکنات بود و ممکنات قابلیت آن را داشتند به آنها ارزانی داشته بدون اینکه سوداگر باشد و دادوستد داشته باشد و بدین وسیله بر ذات خویش افزوده و خود را کاملتر نماید و بقول فلاسفه قدیم:

خداوند در امر خلقت غرض تکمیلی ندارد یعنی موجودات را ایجاد نکرده تا العیاذ باللّه نقصی از نقائص خود را تکمیل کند بلکه فیاض علی الاطلاق بودن خداوند چنین امری را اقتضاء کرده:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

البته اگر منظور حکماء این باشد که خداوند در کار خود غرض و هدف ندارد و افعال او حکیمانه نیست کلامشان باطل است همانگونه که علامه رحمه اللّه بدان اشاره کرده و در مبحث افعال الهی بطلان آن روشن خواهد شد.

(۲- خداوند ملك است)

واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که ذات حق ملك و سلطان کل هستی باشد و سلطنت الهی بر سراسر گیتی گسترده باشد بدلیل اینکه پادشاهی و ملك و سلطنت به سه چیز بستگی دارد:

۱- از دیگران بی‌نیاز بودن ۲- دیگران به او نیاز داشتن چه در ذات و چه کمالات ذات ۳- در همه امور متصرف بودن بدون اینکه عاملی مانع و مزاحم باشد و یا کسی او را مؤاخذه کند و خداوند متعال اینچنین است یعنی خود او محتاج به غیر نیست و غیر او هر چه هست محتاج به او است و بقول شاعر:

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۳

همه هر چه هستند از او کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند

و نیز از او فعال ما یشاء است و هیچ‌کس او او بازخواست نمی‌کند و بقول قرآن: لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ البته هم اکنون هم اگر بدیده واقع بنگریم ذات حق مالك و ملك حقیقی کل هستی است ولی در قیامت این واقعیت به عین الیقین رسیده و بر همگان محسوس می‌گردد که هیچ گردنکشی سلطان حقیقی نبوده و بقول قرآن: قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ و باز به قول قرآن: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ سلطان حقیقی خدا است و سایر سلاطین عباد ذلیل الهی‌اند زیرا سلطانی که در برابر یك مگس یا مورچه و یا پشه و یا ابابیل به زانو می‌آید آیا حقیقتا سلطان است؟!

(۳- خداوند تمام و فوق التمام است)

واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که خداوند تمام و فوق التمام باشد و منظور از تمام آنست که فاقد هیچ کمالی نیست بلکه هر آنچه را که شایسته و لایق بحال او است همه را یکجا و بالفعل دارا است توضیح اینکه: ما موجودات مادّیه اینچنین نیستیم که از روز اول خلقت واجد همه کمالات لائق بحال خود باشیم بلکه در بستر زمان سیر تکاملی خود را طی نموده و بدرجات عالیه می‌رسیم فی المثل هسته خرما در طول سالیانی تبدیل به درخت خرما گردیده و مثمر ثمر می‌شود، غنچه‌های باغ طبیعت در طول ماهها به گلهائی خوشبو تبدیل شده و عطر دل‌انگیزشان به آدمیان حیاتی معطر می‌بخشد و نیز انسانها به تدریج کامل و کاملتر می‌شوند و دارای علم و قدرت و ... می‌گردند

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۴

و خلاصه اینکه نظام از قوه به فعلیت در جمیع مادیات حکمفرما است یعنی پیوسته از قوه و استعداد به فعلیت و وجود خارجی رسیده و علی الدوام کلّ هستی در حال شدن است امّا حقائق مجرده هر کمالی را که لائق به حال آنها باشد بالفعل در خارج دارند و هر چه را که ندارند برای همیشه نخواهند داشت چون متناسب آنها نیست حال خداوند حقیقتی مجرّد و کامل علی الاطلاق است پس او تمام است یعنی هر کمالی را که لایق به ذات او است بالفعل دارد و هر چه را که ندارد از مقوله نقائص بوده و برای او محال است و نیز خداوند فوق التمام است یعنی برتر و بالاتر از هر کمال و کاملی او است زیرا که تمام این کمالات را که دیگران دارند از آن او است و حق این کمالات را به موجودات داده پس خود او ما فوق تمام این امور است.

(۴- خداوند حق است)

واجب الوجود بودن خداوند اقتضا می‌کند که او حق باشد، حق چند معنا دارد:

۱- حق یعنی امر ثابت و مسلّم الثبوت و ضروری التحقق.

۲- حق یعنی هر چیزی که همیشه و دائما ثابت است و هیچ‌گاه تغیّر و بطلان در او راه ندارد.

۳- حق یعنی راست و درست که این در رابطه با گفتار و پندار است می‌گوئیم: فلان گفتار حق است و یا صدق است یعنی با واقع منطبق است و نیز فلان پندار حق است یعنی با واقع منطبق است حال همه این معانی به نحو اتم و اکمل در ذات خداوندی وجود دارد یعنی او ذاتی مسلم الثبوت است، ذاتی دائمی است، ذاتی غیر قابل تغییر و نیستی و بطلان است پس ذات او از هر

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۵

حقی حق‌تر و محقّق هر حقیقتی و حقی او است و به گفته حکیم فارابی:

یقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول و یقال حق للموجود الحاصل بالفعل و یقال حق للموجود الذي لا سبیل للبطلان الیه و الاوّل تعالی حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود و حق من جهة انه لا سبیل للبطلان الیه لکنّا اذا قلنا انه حق فلانه الواجب الذي لا یخالطه بطلان و به یجب وجود کل باطل، الا کل شيء ما خلا اللّه باطل. «شرح منظومه حکمت ص ۲۱».

(۵- خداوند خیر محض است)

واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که ذات حق خیر محض باشد، بیان مطلب: بطور کلّی بحسب مقام تصور هر چیزی یا خیر محض است و یا خیر کثیر است و شر قلیل و یا خیر و شرش مساوی است و یا شر غالب و خیر قلیل است و یا شر محض است حال ذات حق خیر محض است و هیچ‌گونه شری در او نیست زیرا که شر امر عدمی است یعنی نبودن یك کمال برای ذاتی که مستحق آن کمال است از قبیل نبود حیات- اراده- علم و ...

و ذات واجب الوجود محال است که کمالی از کمالات را عادم و فاقد باشد بلکه او هستی محض بوده و سراسر دارائی است پس او خیر محض است.

(۶- خداوند حکیم است)

واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که خدا حکیم باشد، حکمت به دو معنا آمده:

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۶

۱- شناخت حقایق اشیاء آنگونه که هستند که دعای نبوی این بوده:

اللهم ارنی الاشیاء کما هی.

۲- انجام فعلی بر وجه احسن و اکمل و مطابق مصالح کل هستی و خلقت، حال خداوند متعال به هر دو معنا حکیم است زیرا که معرفت او به اشیاء کاملترین معارف است و افعال او هم در نهایت درجه استحکام و اتقان است و بقول قرآن: صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ «نحل/ ۸۸».

و ما را نیز دعوت نموده که بدو اقتدا کنیم و حکیم باشیم، پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله) فرمود: ان اللّه یحب اذا عمل احدکم عملا ان یتقنه. «مجمع الزوائد ج ۴ ص ۹۸».

(۷- خداوند جبار است)

واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که خدا جبار باشد، جبار از ماده جبر است و جبر یعنی شکسته را بستن و بهم پیوستن و خدا جبار است یعنی علی الدوام موجودات را از قوه به فعل و از نقص به کمال می‌رساند و این پراکنده‌ها را مجتمع می‌سازد نه اینکه منظور از جبار مجبورکننده عباد باشد که با تکلیف منافی است.

(۸- خداوند قهار است)

واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که ذات حق قهار باشد یعنی صفحات عدم و نیستی را مقهور ساخته و در هم می‌کوبد و ممکنات را از دیار عدم رهسپار هستی می‌سازد.

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۷

(۹- خداوند قیوم است)

واجب الوجود بودن خداوند مقتضی است که خداوند قیوم باشد، قیوم یعنی حقیقتی که به ذات خویش قائم است و برپا دارنده سرا پرده هستی و همه موجودات است زیرا که ذات حق از همه چیز بی‌نیاز است پس او مستقل و به نفس خویش قائم است و همه ممکنات مستند به او هستند پس او مقیم همه موجودات است.

در خاتمه: در قرآن و سنت خداوند به صفاتی از قبیل ید داشتن يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ و وجه داشتن فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ قدیم بودن- رحیم بودن- کریم بودن، راضی بودن و تکوین یعنی خلق کردن و ... متصف شده حال به عقیده ما این گونه از صفات برمی‌گردد به همان صفات گذشته یعنی ید مثلا کنایه از قدرت الهی است و وجه کنایه از وجود نامتناهی خداوند است که همه جا حضور دارد و قدیم بودن همان صفت بقاء است که قبلا ذکر شد و رحیم و کریم و راضی و ... برگشت به اراده حق دارد یعنی خداوند مرید این امور است و تکوین هم برگشت به قدرت حق دارد ولی حضرات اهل سنت نظرات دیگری دارند مثلا ابو الحسن اشعری می‌گوید: ید صفتی است زائد بر قدرت و وجه صفتی

است مغایر با وجود و ... و آقای عبد اللّه بن سعید گفته: قدیم صفتی است مغایر با بقاء و رحمت و کرم و رضا صفاتی هستند مغایر با اراده و برخی از حنفیه گویند: تکوین غیر از قدرت است.

در خاتمه: خداوند با صفت غضب و رضا یاد شده منظور از آن چیست؟.

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۸

در مورد ما انسانها غضب عبارتست از پر شدن رگهای گردن و سرخ شدن چهره و ... و رضایت عبارت است از حالت انبساط و گشادگی چهره امّا در مورد خداوند این معانی راه ندارد چون او موجود مادی نیست و لذا در آنجا غضب به معنای عقاب کردن است و رضایت به معنای ثواب دادن است.

پایان مبحث صفات الهی

شرح کشف المراد، ص: ۱۹۹

(فصل سوم) (افعال خداوند) (و یا عدل الهی)

همانگونه که در اوائل بحث خداشناسی گفته آمد در این باب سه مبحث مطرح است:

۱- شناخت خدا: در این مبحث به دو برهان فلسفی و کلامی قناعت نموده و راههای دیگر را بالاجمال گفتیم.

۲- شناخت صفات خدا: در این قسمت دو بحث داشتیم:

الف: بیان صفات ثبوتیه و جمالیه خداوند که روی‌همرفته هفده صفت ذکر شد.

ب: بیان صفات سلبیه و جلالیه حق که در این کتاب به سیزده صفت از صفات سلبیه الهی اشاره شد.

۳- شناخت افعال خدا: فعلا مورد بحث ما در این قسمت است و فلاسفه این بخش را تحت عنوان افعال الهی طرح نموده و متکلمین تحت عنوان عدل الهی بحث می‌کنند و روی‌همرفته در این باب هیجده مسأله مطرح است:

شرح کشف المراد، ص: ۲۰۰

(۱- حسن و قبح عقلی)

نخستین مسأله در باب عدالت عبارتست از مسأله حسن و قبح عقلی:

از آن رهگذر که مباحث مهمّه عدل الهی- حکمت خداوند، قضا و قدر- جبر و اختیار، تکلیف و ... مبتنی بر این مسأله است یعنی اگر کسی حسن و قبح عقلی را بپذیرد مسأله عدالت و حکمت خداوند و مسأله تکلیف و آزادی انسان را می‌تواند حل کند و اگر کسی حسن و قبح عقلی را انکار کند بناچار باید قائل به جبر گردد و لذا مسأله اوّل بسیار حائز اهمیت است و قبل از هر مطلبی باید وضعیت آن روشن گردد.

و قبل از ورود در آن مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم:

فلاسفه افعال و کارهای اختیاری انسانها را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱- برخی از افعال ما حسن و بایستنی است یعنی ینبغی ان یفعل و یمدح فاعله همانند عدل و احسان و ...

۲- و بعضی از افعال ما قبیح و نبایستنی است و ینبغی ان لا یفعل و یذم فاعله همانند ظلم و اسائه و ...

۳- و بخشی از اعمال ما نه دارای حسن و نه قبح‌اند بلکه فعل و ترك آنها مساوی است همانند افعال مباحه ولی جناب خواجه و علامه رحمه اللّه در کتاب کشف المراد به شیوه فقهاء عظام پیش آمده و حسن و قبح افعال را به پنج قسم به تعداد احکام خمسه تکلیفیه تقسیم نموده‌اند، بیان ذلك:

اعمالی که از ما انسانها سر می‌زند یا افعال اختیاری و ارادی است و یا غیر اختیاری و غیر ارادی است قسم دوم از قبیل حرکت انسان غافل یا انسان

شرح کشف المراد، ص: ۲۰۱

خوابیده و ... که از دیدگاه شریعت محکوم به حکمی از احکام خمسه نیست یعنی نه واجب است نه حرام، نه قبیح است نه حسن، نه کیفر دارد نه پاداش و امّا قسم اول یعنی کارهای اختیاریه ما به پنج قسم منقسم می‌شود بعلت اینکه بر این فعل اختیاری ما یا کیفری مترتب می‌شود و محکوم به قبح است و یا چنین نیست، آن عملی که ارتکابش مذمت و عقاب دارد نامش حرام است که لازم الترك و ممنوع الفعل است همانند ظلم و زنا و غیبت و ...

و امّا افعالی که در ارتکاب آنها مذمت و کیفری نیست و باصطلاح افعال حسنه یا اینست که فعل و ترك آنها مساوی است نام آن افعال مباحات است مثل خوردن- آشامیدن، راه رفتن و ... و یا اینست که فعل آنها رجحان داشته ولی ترکشان هم جایز است نام آنها مستحبات است همانند صلاة اللیل، تصدق به فقیر- سلام دادن و ... و یا اینست که ترك آنها رجحان داشته ولی فعلشان هم جایز است نام آنها مکروهات است همانند سخن گفتن به هنگام قضاء حاجت و ... و یا اینست که فعل آنها دارای ثواب و ترکشان دارای عقاب است نام آنها واجب است مثل صلاة و صوم و حج و جهاد و ... با حفظ این مقدمه وارد اصل مبحث می‌شویم:

به اتفاق همه متکلمین اسلامی چه اشعری و چه معتزلی و چه امامیه پاره‌ای از افعال اختیاریه ما متصف به صفت حسن بوده و ینبغی ان یفعل هستند و پاره‌ای دیگر متصف به صفت قبح بوده و ینبغی ان یترك هستند تا اینجا مطلب اجماعی است انما الکلام در اینست که آیا حسن و قبح افعال عقلی و ذاتی است و یا شرعی و اعتباری؟ در این رابطه دو قول است:

۱- حضرات عدلیه یعنی امامیه و معتزله می‌گویند: حسن و قبح افعال عقلی و ذاتی است یعنی پاره‌ای از افعال ذاتا حسن و بایستنی بوده

شرح کشف المراد، ص: ۲۰۲

(و برخی ذاتا قبیح و نبایستنی هستند) و عقل ما هم با قطع نظر از خطاب شارع می‌تواند حسن برخی افعال و یا قبح آنها را را ادراك کند همانند حکم عقل به حسن عدالت و قبح ظلم و ... و می‌گویند: شارع مقدس امر نمی‌کند

مگر به کارهائی که حسن و بایستنی باشند و نهی نمی‌کند مگر از کارهائی که قبح و نبایستنی باشند و روی همین اصل شعار عدلیه اینست که احکام شرعیه دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامریه‌ای است که در متعلقات آنها موجود است بنا بر این به هر چیزی که در واقع دارای مصلحت باشد شارع امر می‌کند و از هر چیزی که در واقع دارای مفسده باشد شارع نهی می‌کند.

۲- اشاعره می‌گویند: حسن و قبح افعال ذاتی نبوده و بلکه اعتباری است، بنظر اینها هیچ عملی با قطع نظر از خطاب شرعی حسن یا قبیح نیست بلکه همه کارها با قطع نظر از بیان شارع مساویند عدل و ظلم ذاتا فرقی ندارند، خیانت و امان یکسانند، صدق و کذب همانندند و ... و می‌گویند حسن و قبح افعال صد در صد تابع اعتبار شرع است یعنی هر کاری را که شارع تحسین کند حسن پیدا می‌کند و لو آن کار ظلم باشد، خیانت باشد، کذب باشد، زنا باشد و ... و هر کاری را که شارع تقبیح کند آن کار قبیح می‌شود و لو عدالت باشد، و لو احسان باشد و لو نماز باشد و ...

و شعار اشاعره اینست که: الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع.

و چون زمام امر بدست شارع است پس اگر امروز شارع چیزی را تحسین نموده و بدان امر کند آن کار می‌شود بایستنی و اگر فردا از همین کار نهی کرد این عمل نبایستنی خواهد بود و از باب نسخ هم برای این مدّعا مثال می‌زنند که گاهی شرع مقدس برای زمانی چیزی را واجب می‌کند سپس از

شرح کشف المراد، ص: ۲۰۳

آن به بعد این فعل را حرام می‌کند تا زمانی که واجب کرده بود آن فعل حسن و بایستنی بوده و از حالا که تحریم فرموده آن فعل قبیح و نبایستنی شده.

بقول فاضل قوشچی در شرح تجریدش در ص ۳۳۷: لا حکم للعقل فی حسن الاشیاء و قبحها و لیس الحسن و القبح عائدا الی امر حقیقی حاصل بالفعل قبل ورود الشرع یکشف عنه الشرع کما زعمه المعتزله بل الشرع هو المثبت له و المبین فلا حسن و لا قبح للافعال قبل ورود الشرع و لو عکس الشارع القضیة فحسّن ما قبّحه و قبح ما حسّنه لم یکن ممتنعا و انقلب الامر فصار القبیح حسنا و الحسن قبیحا کما فی النسخ من الحرمة الی الوجوب و من الوجوب الی الحرمة.

پس از بیان مدّعای طرفین وارد می‌شویم در بیان ادلّه طرفین: هر کدام از عدلیه و اشاعره برای اثبات مطلب خود به دلائلی تمسك کرده‌اند که در کتاب شریف کشف المراد به سه دلیل از ادلّه عدلیه و چهار دلیل از ادلّه اشاعره اشاره شده.

امّا دلائل عدلیه:

دلیل اوّل: مسأله حسن و قبح عقلی بعض افعال از بدیهیات است، بیان ذلك: هنگامی که ما به عقلاء عالم مراجعه می‌کنیم می‌بینیم تمام افراد بشر بدون استثناء چه آنها که ماتریالیست و مادیگرا هستند با همه شعبی که دارند و چه آنها که الهی و قائل به ما وراء طبیعت هستند با همه مشربهای گوناگون و سلیقه‌های مختلف در یك سلسله احکام مشترکند فی المثل در سراسر دنیا عدالت را تحسین می‌کنند احسان به همنوعان را بایستنی می‌شمارند و

... و در تمام کره زمین و پنج قارّه دنیا ظلم را تقبیح می‌کنند و ظالم و متجاوز را محکوم می‌کنند وجدان همه مردم دنیا از اسرائیل غاصب و آفریقای جنوبی نژادپرست

شرح کشف المراد، ص: ۲۰۴

و صدام جنایت‌کار متنفر و بیزار است و ... حال اگر حسن و قبح افعال فقط و فقط شرعی بود نباید منکرین خدا و شرایع آسمانی چنین قضاوت و حکمی داشته باشند و حال آنکه دارند فالمسئلة بديهية.

دلیل دوّم: اگر ما حسن و قبح عقلی را منکر شویم لازمه‌اش آنست که حسن و قبح شرعی را هم منکر شویم و به عبارت دیگر: اگر حسن و قبح عقلی نداشته باشیم باید حسن و قبح شرعی هم نداشته باشیم و اللازم باطل فالملزوم مثله، بیان ملازمه: اگر ما با دلیل عقلی ثابت نکنیم و عقل ما حکم نکند به حسن صدق و قبح کذب و نیز اگر عقل ما حکم نکند به اینکه مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد پس ما از چه راهی ثابت کنیم که خداوند در این وعده‌ها و وعیدهایش صادق است؟ از کجا بهشتی هست؟ از کجا جهنمی در کار است؟

با کدام منطق ثابت کنیم که خداوند گناهکاران را عقاب خواهد کرد؟ نیکان را پاداش خواهد داد؟ اگر بگوئید: خود قرآن خبر داده از ثواب و عقاب و بهشت و جهنم و ... خواهیم گفت: با کدام دلیل ثابت می‌کنید که قرآن صادق است و خداوند به این وعده‌ها و وعیدها جامه عمل خواهد پوشید؟ اگر بگوئید: خود قرآن می‌گوید: خدا صادق است و من کلام خدایم و خدا به وعده‌اش وفا خواهد کرد می‌گوئیم: اینکه دور است چون خود همین سخن قرآن که خدا صادق است از کجا و با کدام دلیل قابل اثبات است؟ بالاخره به جائی منتهی نمی‌شود مگر اینکه بپذیریم که کذب قبیح است عقلا و مولای حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد پس خداوند در وعده‌ها و وعیدهایش کاذب نیست و تمام اینها با عقل قابل اثبات است و لا غیر پس اگر حسن و قبح عقلی را منکر شویم حسن و قبح شرعی را هم باید منکر شویم. بیان بطلان لازم: اینکه حسن و قبح شرعی نداشته باشیم باجماع همه مسلمین باطل است پس ملزوم هم باطل است یعنی اینکه حسن و قبح عقلی نداشته باشیم باطل است.

شرح کشف المراد، ص: ۲۰۵

دلیل سوّم: مقدمه: حکم عقلی ثابت است و معیار ثابتی دارد یعنی عقل اگر گفت عدل حسن است همیشه می‌گوید و اگر گفت ظلم قبیح است همیشه می‌گوید ولی حکم اعتباری شرعی محض ثابت نیست بلکه تابع اعتبار معتبر است و او هر لحظه و آنی می‌تواند بنوعی اعتبار کند در این آن حسن را اعتبار کند و در آن بعدی قبح را و ... با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: اگر حسن و قبح عقلی در میان نباشد بلکه حسن و قبح صد در صد شرعی و اعتباری باشد لازم می‌آید که تعاکس در حسن و قبح جایز باشد یعنی چیزی که تا الان حسن بود قبیح شود و چیزی که تا بحال قبیح بود حسن پیدا کند و ساعت دیگر همینطور و ... در نتیجه باید بپذیریم که در بدیهی‌ترین مسائل هم معیار ثابتی نیست و باید بپذیریم که ممکن است انسانهای زیادی روی شرع و مرامشان مثلا احسان را تقبیح کنند و گروه‌هائی آن را تحسین کنند و ... درحالی‌که ما وقتی به عقلا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در این موارد همگان معیار ثابتی داشته و بالسویه حکم می‌کنند به حسن احسان و قبح اسائه، حسن صدق و قبح کذب، حسن عدل و قبح ظلم و ... بدون اینکه منتظر شارع و اعتبار معتبر باشند. این دلیل آنست که حسن و قبح برخی از افعال اختیاریه ما صد درصد عقلی است و اگر شارع هم در این موارد حکمی دارد ارشادی بوده و مؤکد حکم عقل است نه مولوی و مؤسس حکم جدید.

بقول فاضل قوشچی در توضیح دلیل سوم:

لو ثبت الحسن و القبح بالشرع لا بالعقل فجاز التعاکس فی الحسن و القبح فان الشارع یجوز ان یحسن ما قبحه و یقبح ما حسنه کما فی النسخ فیلزم جواز حسن الإساءة و قبح الاحسان و ذلك باطل بالضرورة.

ادلّه اشاعره: اشاعره مجموعا به چهار دلیل تمسك نموده‌اند:

دلیل اوّل: اگر حسن و قبح اشیاء عقلی باشد آن هم بقول شمای عدلیه



از ضروریات عقلیه و مما تطابقت علیها آراء العقلاء باشد لازمه‌اش آنست که هیچ فرقی میان حکم عقل به حسن یا قبح با حکم عقل به اینکه: کل از جزء بزرگتر است [از بدیهیات اولیه] نباشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: چون علوم عقلیه و احکام عقل ضروری با هم تفاوتی ندارد و همه مثل همند یعنی عقل در همه آنها بطور یکسان حکم می‌کند پس اگر ما نحن فیه هم عقلی باشد لا فرق.

بیان ابطال لازم: فرق روشنی است میان این دو قضیه زیرا در دوّمی یعنی الکل اعظم من الجزء هیچ اختلافی نیست و همگان بر طبق آن حکم دارند هم شمای عدلیه و هم مای اشاعره ولی در اوّلی یعنی حسن و قبح عقلی اشیاء اختلاف است چون شما قبول دارید ولی ما قبول نداریم پس ملزوم هم باطل است یعنی حسن و قبح اشیاء عقلی نیست و وقتی عقلی نبود شرعی خواهد بود.

جواب ما: ما ملازمه استدلال را قبول نداریم یعنی اینکه گفتید احکام عقلیه بدیهیه همه یکسانند ما نمی‌پذیریم زیرا که و لو در اصل حکم و تصدیق یکسان باشند ولی در مقام تصور ممکن است متفاوت باشند چون تصوّر آنها که بدیهی نیست و لذا شاید یکی تصوراتش آسانتر از دیگری باشد کما اینکه در مسائل ریاضی دو ضربدر دو می‌شود چهار و تصدیق و تصور آن آسان است ولی اینکه: ۵۶ ۸* ۷ قدری تصور و محاسبه‌اش مشکلتر می‌شود و هکذا هر چه عدد بالاتر و پیچیده‌تر می‌شود تصدیق به آن هم دشوارتر می‌گردد ولی اصل تصدیق بدیهی است و تصورات گوناگون است. [بنظر حقیر: جوابهای سه‌گانه‌ای که مرحوم مظفر در اصول فقه داده‌اند و ما در شرح اصول جلد دوّم آنها را نقل نموده‌ایم کاملتر است فراجع].

دلیل دوّم: اگر حسن و قبح افعال عقلی باشد لازم می‌آید که به اختلاف



جهات و اعتبارات و ملاحظات مختلف نشود [یعنی چنین نباشد که امری به یك لحاظ حسن و به اعتبار دیگر قبیح شود] و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: مقدمه: احکام و قضایای عقلیه کلیت داشته و در جمیع احوال ثابتند یعنی چیزی را که عقل حسن بشمارد برای همیشه حسن می‌شمارد و هکذا در قبیح و تغییر و تعویض در احکام عقلیه نیست با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: اگر حسن و قبح اشیاء عقلی باشد نباید جهات و اعتبارات در آن مداخله نموده و آنها را عوض کند.

بیان ابطال لازم: در خارج مشاهده می‌کنیم که کذب مثلا گاهی قبیح است اگر سبب هلاکت مؤمنی گردد ولی گاهی حسن است اگر سبب نجات و حفظ جان پیامبری از خطر باشد و هکذا صدق نافع و ضار حال اگر حسن و قبح عقلی بود نباید کذب در یکجا حسن و در جای دیگر قبیح باشد و هکذا الصدق درحالی‌که بالاجماع چنین نیست پس معلوم می‌شود که حسن و قبح اشیاء عقلی نیست و وقتی عقلی نبود خود بخود شرعی بودن آنها معیّن می‌شود و هذا هو المطلوب.

دلیل سوّم: اگر حسن و قبح اشیاء عقلی محض باشد مستلزم اینست که گاهی جهات مختلفه با یکدیگر تعارض نموده و انسان فرو بماند در مسأله که چه کند؟ بعنوان مثال اگر شخصی به شما بگوید: من قول می‌دهم که فردا حتما دروغی را بر زبان جاری کنم در اینجا چه باید کرد؟ اگر بگوئیم وفا به این وعده‌ای که داده واجب است لازم می‌آید که کذب در فردا را تحسین کرده باشیم یعنی حکم کنیم به اینکه دروغ گفتن در فردا حسن و بایستنی است و اگر بگوئیم: وفای به این وعده لازم نیست چون دروغ‌گوئی بد است لازم می‌آید که صدق و راستگوئی را تقبیح کرده باشیم و بگوئیم این سخن امروزی خود را تکذیب کن و عمل نکن و فردا دروغ نگو حال اگر حسن و قبح عقلی



باشد در اینگونه موارد عقل متحیر می‌شود که چه حکمی بنماید؟ ولی اگر شرعی باشد معطلی ندارد بلکه شارع مقدس وظیفه ما را بر یك طرف مسلم می‌کند.

جواب ما از دلیل دوم و سوم: جواب مشترك: هنگامی که دو عنوان با یکدیگر تعارض نمودند و یکی از آن دو اهم و آن دیگری مهم بود انسان عاقل اهم را انتخاب می‌کند یعنی از میان دو حسن آن را که احسن است انتخاب می‌کند و بقول قرآن: فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ و از میان دو قبیح آن را که اقبح است رها کرده و آن را که اقل قبحا است برمی‌گزیند با این حساب می‌گوئیم:

در دلیل دوّم شما عنوان کذب با عنوان تخلیص نبی معارض شده یعنی از طرفی کذب قبیح است و از طرفی تخلیص نبی حسن است و عنوان صدق با عنوان هلاکت و قتل نبی معارض شده که از طرفی صدق حسن است و از طرفی قتل نبی مفاسد بزرگی داشته و قبیح است حال عقل می‌گوید: دروغ گفتن بد است ولی حفظ جان پیامبر مصلحت بزرگتری دارد این را که اهم است انتخاب کن پس قانون تزاحم که میان دو واجب یا دو حرام یا یك واجب و یك حرام محقّق می‌شود در اینگونه موارد مشکل را حلّ می‌کند و در دلیل سوّم شما هم دروغ گفتن در فردا دو جهت مفسده و قبح دارد یکی خود فعل کذب و دروغ گفتن پس قبح فعلی هست و یکی هم نیت بد که از دیروز عزم بر کذب داشته پس قبح فاعلی هم دارد و تنها یك حسن دارد که تصدیق وعده امروزت باشد و صدق حسن است متقابلا اگر فردا دروغ نگوید دو جهت حسن دارد یکی ترك الکذب و دیگری ترك العزم علی الکذب و تنها یك جهت قبح دارد که تکذیب حسن امروزت باشد و الکذب قبیح و انسان عاقل در مقام تزاحم آن را که اهم است یعنی اقل مفسدة و یا اکثر مصلحة است انتخاب می‌کند.

جواب اختصاصی: در دلیل دوّم شما می‌گوئیم: تخلیص نبی منحصر به

کذب نیست تا بگوئیم کذب حسن است چون راه دیگر هم دارد و آن توریه است حال چه اشکال دارد که از این راه پیش آید تا هم خود مرتکب کذب نشود و هم پیامبری را از هلاکت برهاند پس وجهی برای حسن کذب نیست.

علاوه بر اینها در دلیل دوّم شما آنکه قبیح است عنوان کذب است که همیشه قبیح است و قبح از او منفك نیست و آنکه حسن است عنوان تخلص پیامبر است که همیشه حسن است و حسن از او منفك نیست و بین آن دو از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است زیرا گاهی کذب هست و تخلیص نبی نیست و گاهی تخلیص نبی هست کذب نیست بلکه صدق است و گاهی هر دو هستند بنا بر این هرگز حسن قبیح نشد و قبیح هم حسن نشد [به نظر حقیر بجای این جوابهای طولانی بهتر آنست که یك جواب مشترك بدهیم و آن اینکه: حسن و قبح اشیاء سه گونه است: ۱- ذاتی ۲- اقتضائی ۳- اعتباری و مثالهای مذکور در دو استدلال از قبیل حسن و قبح اقتضائی است و بحث ما در ذاتی است به بیانی که تفصیلا در اوائل جلد دوم شرح اصول در بحث مستقلات عقلیه آورده‌ام].

دلیل چهارم: اشاعره می‌گویند: ما طرفدار جبر هستیم یعنی می‌گوئیم.

انسان در افعالی که انجام می‌دهد مجبور است و بر اساس جبر دیگر حسن و قبح معنا ندارد که فلان امر حسن و بایستنی و مستوجب مدح است و یا فلان امر قبیح و نبایستنی و مستوجب مذمت است حسن و قبح و مدح و ذم در افعالی است که ارادی و اختیاری باشد.

جواب ما: ما صغرای این دلیل را که جبر باشد قبول نداریم و در مسأله ششم از مسائل عدل الهی ثابت خواهیم نمود که انسان موجودی مختار است و لذا حسن و قبح هم مفهوم دارد.

شرح کشف المراد، ص: ۲۱۰

(۲- خداوند حکیم است)

دومین و سومین و چهارمین مسأله از مسائل عدل راجع به حکمت الهی است امّا مسأله دوم:

بحث در اینست که آیا ممکن است خداوند مرتکب عمل قبیح شود یا خیر؟.

آیا امکان دارد که ذات باری تعالی به واجبی از واجبات اخلال برساند یا خیر؟.

آیا خداوند متعال فعلی را که دارای مصلحت است حتما انجام داده و فعل قبیح و دارای مفسده را حتما ترك می‌کند یا خیر؟.

آیا ممکن است خداوند انسانهای نیك را [مثل انبیاء و اوصیاء و صلحاء و شهداء و ...] به جهنم روانه ساخته و انسانهای پلید را [مثل ستمگران، کافران، فاسقان و ...] به بهشت برد یا خیر؟.

آیا ممکن است خداوند تکلیف بما لا یطاق کند یا خیر؟.

آیا امکان دارد که حقتعالی به فرد یا گروهی ستم روا دارد یا خیر؟.

در مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱- اشاعره از آنجا که حسن و قبح عقلی را انکار کرده‌اند می‌گویند:

این سؤال بی‌معنا است و نباید گفت که خدا کار قبیح کند یا خیر؟ بلکه باید گفت: هر کاری که خداوند بکند همان کار حسن و بایستنی خواهد بود پس اگر خداوند ظلم کند ظلم بایستنی می‌شود و اگر خوبان را به جهنم برد و بدان را به بهشت همین عمل حسن خواهد بود ...

شرح کشف المراد، ص: ۲۱۱

۲- عدلیه می‌گویند: بعضی از افعال فی حد نفسه حسن دارند و برخی ذاتا قبیح هستند و خداوند متعال هرگز کار قبیح انجام نمی‌دهد و هرگز به واجبی از واجبات هم اخلال نمی‌رساند.

و ما برای اثبات این مدّعا به سه دلیل تمسك می‌کنیم:

دلیل اوّل: خداوند متعال داعی بر فعل قبیح ندارد، و هر فاعلی که داعی بر فعل قبیح یا بر اخلال به واجب نداشته باشد وقوع فعل قبیح از او محال است، پس صدور کار قبیح یا اخلال به واجب از خداوند محال است.

امّا اثبات صغری: شخصی که فعل قبیح انجام می‌دهد دارای یکی از دواعی و انگیزه‌های ذیل است:

۱- فردی لا ابالی و بی‌باك است یعنی باکی از ملامت دیگران ندارد، باکی از عذاب جهنم ندارد و خود را ملزم ننموده که مردی پارسا باشد این انگیزه در ذات حق نیست زیرا خداوند عبث کاری نیست که به هر کاری تن دهد.

۲- انسانی جاهل و نادان است یعنی از قبح و زشتی کار قبیح آگاه نیست و لذا مرتکب می‌شود. این انگیزه هم در مورد خداوند مفهومی ندارد زیرا که خداوند عالم علی الاطلاق بوده و چیزی بر او مجهول نیست.

۳- به قبح کار عالم است ولی نیازمندی او را به ارتکاب قبیح وامی‌دارد مثل کسی که مضطر می‌شود بر شرب خمر این انگیزه هم در ذات حق نیست زیرا خداوند غنی مطلق است و نیاز به هیچ وجه در ساحت قدس او راه ندارد.

۴- قبح کار را می‌شناسد ولی مجبور می‌شود که آن را انجام دهد مثلا ستمگری وی را مجبور می‌سازد. این انگیزه نیز در مورد خداوند مرده است زیرا نیرو و قدرتی برتر و بالاتر از او وجود ندارد تا او را بر انجام کاری مجبور

شرح کشف المراد، ص: ۲۱۲

و وادار سازد بلکه او فعال ما یشاء و فعال ما یرید در هستی می‌باشد.

پس خداوند متعال بر فعل قبیح یا اخلال به واجب داعی ندارد.

و امّا اثبات کبری: سابقا در مبحث قدرت ثابت شد که خداوند فاعل مختار است و فاعل مختار تا قادر بر چیزی نباشد و داعی بر آن هم نداشته باشد علّت تامه نشده و تا علت تام نشود صدور فعل محال است و در ما نحن فیه نسبت به فعل قبیح و لو قدرت که یك رکن تأثیر است وجود دارد ولی داعی که رکن دیگر باشد وجود ندارد و لذا صدور قبیح از خدا محال است. هذا بالنسبة الی القبائح و امّا نسبت به اموری که حسن و دارای مصلحت هستند خداوند هم قادر است و هم داعی دارد و لذا یجب فعل الحسن.

دلیل دوّم: اگر ارتکاب قبیح و یا اخلال به واجب بر خداوند جایز و روا باشد لازمه‌اش آنست که وثوق و اطمینان به وعده‌ها و وعیدهای خداوند بکلّی منتفی شود و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: اگر کار قبیح روا باشد پس کذب هم روا است حال شاید خداوند در این وعده‌های ثواب و تهدید به عقاب دروغ گفته و خبری نیست آنگاه کدام ضامن اجرائی وجود دارد برای اجراء احکام.

بیان بطلان لازم: بالاجماع لازم باطل است پس جواز قبیح بر خداوند هم باطل خواهد بود.

دلیل سوّم: اگر فعل قبیح بر خداوند روا باشد لازمه‌اش آنست که وثوق و اطمینانی به صدق انبیاء نداشته باشیم زیرا که شاید خداوند بدست آدم کاذبی معجزه ظاهر کند آنگاه از چه راهی حقانیت انبیاء ثابت شود؟ تنها راه معجزه است آن هم اگر بی‌دروپیکر باشد راهی برای اثبات صدق نداریم در



نتیجه تمام معیارها و قواعد اسلامی بهم می‌خورد. پس باید حکمت الهی را بپذیریم.

در خاتمه این بحث سخنی از مرحوم مظفر در عقائد الامامیه ص ۲۰ نقل می‌کنم در رابطه با طعن بر اشاعره: فرّب امثال هؤلاء الذین صوروه علی عقیدتهم الفاسده ظالم جائر سفیه لاعب کاذب مخادع یفعل القبیح و یترك الحسن الجمیل تعالی اللّه عن ذلك.

(۳- خداوند بر فعل قبیح قادر است)

سومین مسأله در باب عدل که شعبه‌ای از حکمت الهی است آنست که آیا خداوند بر فعل قبیح قدرت دارد و مع ذلك آن را مرتکب نمی‌شود چون داعی و انگیزه ندارد [طبق بیان مسأله دوم] و یا اصولا قدرت بر انجام فعل قبیح نداشته و صدور قبیح از ذات حق محال و ممتنع است؟

مقدّمه: فلاسفه می‌گویند: محالات سه نوعند:

۱- محال ذاتی همانند اجتماعی نقیضین در خارج و همانند دور و تسلسل در خارج که ذاتا ممتنعند.

۲- محال وقوعی همانند تحقق هر معلولی در خارج بدون علت تامّه که امکان ذاتی دارد ولی در مقام وقوع خارجی مستحیل است.

۳- محال عادی یعنی در نزد عرف و عادت مردم امری مستحیل است ولی عند العقل استحاله‌ای ندارد فی المثل تصور حاتم بدون جود و سخاوت عادتا محال است ولی با دقت عقلیه میسور است که انسان ذات و شخص حاتم را تصور کند بدون جود و بخشش، با حفظ این مقدّمه می‌گوئیم:

در مسأله دو نظر مطرح است:

۱- اکثر متکلمین اسلامی از معتزله و امامیه می‌گویند: خداوند بر فعل قبیح قدرت دارد یعنی قادر است که ظلم کند، خوبان را به جهنم ببرد و ... ولی در خارج هرگز فعل قبیح را انجام نمی‌دهد و محال وقوعی است امّا اینکه قدرت دارد دلیلش آنست که سابقا گفتیم: صدور فعل قبیح از جمله ممکنات این عالم است و همه ممکنات مقدور حق واقع می‌شوند و قدرت الهی عام است پس فعل قبیح هم مقدور حق می‌باشد و امّا اینکه هرگز انجام نمی‌دهد دلیلش آنست که در مسأله دوم گفتیم خدا فاعل مختار است و فاعل مختار بدون داعی و اراده فعلی را انجام نمی‌دهد و خداوند هیچگاه بر فعل قبیح داعی ندارد پس هیچگاه در خارج فعل قبیح را مرتکب نمی‌شود. و هذا معنی المحال الوقوعی.

۲- برخی از متکلمین معتزله که نظام باشد مدعی شده که خداوند بر فعل قبیح قدرت ندارد و لذا انجام نمی‌دهد بدلیل اینکه فاعلی مرتکب فعل قبیح می‌شود که یا نسبت به قبح آن جاهل است و یا اگر عالم است نیاز دارد و خداوند نه جاهل است و نه محتاج بلکه او عالم علی الاطلاق و غنی مطلق است پس صدور قبیح بر خدا محال است.

جواب ما: انجام فعل قبیح برای خداوند استحاله وقوعی دارد نه اینکه استحاله ذاتی داشته و از محدوده قدرت حق خارج باشد [بنظر می‌رسد که مراد هر دو گروه یکی است زیرا نظام هم که می‌گوید: صدور قبیح از خداوند محال است منظورش استحاله وقوعی است نه محال ذاتی و دلیل وی شاهد این امر است و دیگران که می‌گویند: صدور قبیح ممکن است مرادشان امکان ذاتی است نه وقوعی پس آنچه را که اکثریت ثابت می‌کنند نظام ردّ نمی‌کند و آنچه را که نظام نفی کرده دیگران ثابت نمی‌کنند فالنزاع لفظی].

شرح کشف المراد، ص: ۲۱۵

(۴- خداوند در افعال خود هم غرض دارد و هم ندارد)

چهارمین مسأله در باب عدل الهی پیرامون غرض داشتن خداوند در افعال خود است و در این رابطه سه سؤال اساسی مطرح است:

۱- آیا اصولا خداوند در افعال خویش دارای غرض هست یا خیر؟

۲- بر فرض غرض داشتن آیا آن غرض به خود ذات حق رجوع می‌کند یا به مخلوقات؟

۳- بر فرض رجوع غرض به مخلوقات آیا آن غرض اضرار به غیر است و یا نفع‌رسانی؟

جواب سؤال اوّل: مقدمه: هدف و یا غرض در اصل لغت عبارتست از آن نشانه‌ای که رامی و تیرانداز مد نظر قرار داده و به سمت آن شلیك می‌کند و در اصطلاح علماء عبارتست از فوائد بیشماری که بر یك عمل مترتب بوده و همانها محرك اصلی فاعل بر انجام فعلند و فاعل این فعل را برای نیل به آن مقصد انجام می‌دهد و باصطلاح فلاسفه علت غائی یك فعل که همیشه در مقام تصور بر سایر علل تقدم داشته ولی در مقام وقوع خارجی از همه علل دیگر یعنی فاعلی و مادی و صوری متأخر است با حفظ این مقدمه می‌گوئیم:

اشاعره مدّعی هستند که افعال خداوند معلل به اغراض نیست [و بقول خواجه عبد اللّه انصاری در جلد دهم تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار ص ۶۲۷ ذیل سوره قریش: «باسم من لا غرض له فی افعاله» یعنی بنام خداوندی که در افعال خود غرض ندارد] و دلیلشان آنست که:

ما انسانها که کاری را برای رسیدن به مقصدی انجام می‌دهیم بدلیل

شرح کشف المراد، ص: ۲۱۶

آنست که ناقص هستیم و باین وسیله می‌خواهیم کاملتر شویم و باصطلاح علماء غرض استکمالی داریم ولی خداوند متعال که کامل علی الاطلاق است و نقصی نداشته و کمالی را که لایق به شأن آن ذات باشد فاقد نیست تا با فعل خود جبران کند پس غرض داشتن و دارای محرك بودن بر خداوند محال است آری منافع بسیاری بر فعل حق مترتب می‌شود که لازمه فعلند ولی غرض اصلی خداوند نیستند.

در برابر اشاعره سایر گروههای اسلامی از قبیل معتزله و امامیه می‌گویند:

اوّلا خدای حکیم در افعال خود دارای غرض است و دلائل متعدد عقلی و نقلی بر این امر دارند که ما به یك دلیل عقلی و یك دلیل نقلی بسنده می‌کنیم:

امّا دلیل عقلی: هر فعلی که برای مقصد و غرض معینی انجام نگیرد عند جمیع العقلاء عبث و بیهوده بحساب می‌آید و فعل عبث عند العقلاء قبیح محسوب می‌گردد و قبلا ثابت شد که کار قبیح بر مولای حکیم محال است پس کار عبث بر خداوند استحاله وقوعی دارد.

امّا دلیل نقلی: قرآن در سوره آل عمران آیه ۱۶۱ می‌فرماید:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لَآياتٍ لِأُولِي الْأَلْبابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا سُبْحانَكَ فَقِنا عَذابَ النَّارِ.

و ثانیا غرض خداوند از افعالش به خود ذات الهی بازگشت نمی‌کند تا

شرح کشف المراد، ص: ۲۱۷

شما اشکال کنید که: ذات حق کامل علی الاطلاق بوده و به این افعال نیازی ندارد و باصطلاح غرض استکمالی ندارد. خیر ما می‌گوئیم: غرض به مخلوقات عود می‌کند.

توضیح اینکه: گاهی فاعل فعلی را که انجام می‌دهد غرض به خود ذات بر می‌گردد و گاهی برای منفعت‌رسانی بدیگران کاری را انجام می‌دهد اگر غرض او نوع اوّل باشد غرض استکمالی بوده و بر ذات حق ناروا است زیرا که نشانه نقص و کمبود فاعل است ولی اگر از نوع ثانی باشد عین کمال و ناشی از کمال فاعل می‌باشد نه ناشی از نقص فی المثل حاتم طائی که جود و بخشش می‌کند بلحاظ اینست که چون واجد این کمال وجودی است لذا انفاق می‌کند، خورشید که نور افشانی می‌کند و عالم را روشن می‌سازد برای این است که واجد این کمال است و لذا می‌دهد نه اینکه محتاج به نبات و جماد و حیوان و ارض باشد.

حال در مورد خداوند غرض از نوع ثانی بلا مانع است زیرا که او فیاض علی الاطلاق بوده و از طرفی هم بخل در ساحت حق تعالی راه ندارد پس باید کمال‌بخش و کمال آفرین باشد و وجود موجودات کمال است لذا باید بیافریند و اینها لازمه خدائی او است پس غرض استکمالی محال است نه غیر آن.

من نکردم خلق تا سودی کنم        بلکه تا بر بندگان جودی کنم

و ثالثا غرض خداوند از افعالش منفعت‌رسانی به مخلوقات و نائل کردن آنها به کمالات مناسب بحالشان است نه اضرار به غیر زیرا که اضرار به غیر قبیح است و کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود البته باید توجه داشت که منافع دو گونه‌اند:

۱- فوائد شخصی که به شخص هر موجودی راجع است.



۲- منافع عمومی که نظام احسن وجود خواهان آنست و گاهی با منافع شخصی متزاحم می‌گردد همانند وجود باران رحمت الهی که به تشنگان ارض حیات نوین می‌دهد ولی برای لانه مورچگان هم ای چه بسا ضرر داشته باشد و ... در خاتمه کلامی از متفکر بزرگ اسلامی یعنی آیة اللّه شهید مطهری از کتاب عدل الهی ص ۱۹۸ می‌آوریم:

حکمت خداوند به معنای رساندن موجودات است به کمال لائقشان ...

حکیم بودن خداوند به معنای اینست که فعلش غایت دارد نه ذات حق.

حکمت هر مخلوقی غایتی است نهفته در ذات آن مخلوق و این که می‌گوئیم خدا حکیم است یعنی مخلوقات را به سوی غایات طبیعی آنها سوق می‌دهد.

(۵- خداوند مرید طاعات و کاره معاصی است)

پنجمین مسأله در باب افعال الهی آنست که خداوند نسبت به طاعات و نیکی‌ها مرید و خواهان است و نسبت به معاصی و بدیها کاره و ناخواهان است سؤال اینست که:

آیا خداوند هم مرید طاعات و هم معاصی است؟.

آیا خداوند نه مرید طاعات و نه معاصی است؟.

آیا خداوند مرید معاصی بوده و کاره از طاعات است؟.

آیا خداوند مرید طاعات و کاره از معاصی است؟.

اشاعره می‌گویند: هر چیزی که در خارج واقع می‌شود بدون استثناء فعل خداوند است چه طاعات و چه معاصی، و هر چیزی که فعل حق است مراد خداوند هم هست پس خداوند هم مرید طاعات و هم معاصی است خدا است

که مرید فعل واجب از بعضی و مرید ترك واجب از بعض دیگر است. خدا است که هم مرید فعل حرام از گروهی و هم ترك حرام از گروه دیگر است و ...

این سخن اشاعره از آنجا ناشی می‌شود که طرفدار جبر هستند و می‌گویند:

هر آنچه را که بندگان انجام می‌دهند به اراده الهی است و فاعل حقیقی افعال عباد خداوند است ولی بدست این عبد انجام داده بنا بر این فاعل معاصی هم خداست خدا خواسته که زید مطیع باشد و بکر عاصی، خدا خواسته که خالد کافر بوده و علی مسلمان و ... و در این رابطه حدیث مرسلی هم از پیامبر نقل می‌کنند که حضرتش (صلّی اللّه علیه و آله) فرموده:

(ما شاء اللّه کان و ما لم یشأ لم یکن).

در مقابل دانشمندان عدلیه می‌گویند: خداوند فقط مرید طاعات است چه نسبت به بندگان خوب و چه بد، چه کافر چه مسلمان و نسبت به معاصی فقط کاره است چه از مؤمن و چه از کافر یعنی خداوند از بندگانش خواسته که مطیع بوده و از عصیان دست بردارند و در نظام تکوین هر چه را خدا بخواهد همان انجام خواهد گرفت ولی در نظام تشریع و در محدوده افعال اختیاریه اینچنین نیست که هر چه را خدا می‌خواهد بطور جبر حتما انجام گرفته و هر چه را او کراهت دارد حتما ترك شود بلکه بشر مختار است و می‌تواند با اراده خویش مؤمن و مطیع باشد و یا با اراده خویش عاصی و کافر گردد.

هر کدام از اشاعره و عدلیه برای اثبات مدعای خویش دلائلی آورده‌اند:

امّا دلائل عدلیه: از قول عدلیه در کتاب سه دلیل عنوان شده که عبارتند از:

دلیل اوّل: مقدمه: هر یك از حسن و قبح دو شعبه دارند: ۱- حسن و یا قبح فعلی ۲- حسن و یا قبح فاعلی منظور از حسن فعلی عبارتست از عمل

شرح کشف المراد، ص: ۲۲۰

نیکی که فاعل انجام داده و مستحق مدح شده است و منظور از قبح فعلی عبارتست از عمل زشتی که فاعل انجام داده و بخاطر آن مستحق مذمت گردیده و منظور از حسن فاعلی عبارتست از اینکه شخص کار نیکی انجام نداده ولی حسن سریره داشته و مرید کار نیك می‌باشد.

و منظور از قبح فاعلی آنست که فاعل کار زشتی بجا نیاورده ولی سوء سریره داشته و مرید قبیح بوده است و نسبت میان حسن فعلی و فاعلی عموم و خصوص مطلق است یعنی هرکجا حسن فعلی باشد کاشف از حسن فاعلی هم هست و لا عکس و هکذا نسبت میان قبح فعلی و فاعلی [و در اصول از حسن فعلی تعبیر به اطاعت و از حسن فاعلی تعبیر به انقیاد و از قبح فعلی تعبیر به عصیان و از قبح فاعلی تعبیر به تجرّی می‌شود] حال در نزد عقلاء عالم همانطوری که شخص را بر انجام کار نیك مدح می‌کنند بر حسن فاعلی هم مدح می‌کنند و در مقابل همانگونه که شخص را بر ارتکاب کار زشت ملامت می‌کنند بر قبح فاعلی یعنی اراده فعل قبیح هم سرزنش می‌کنند با حفظ این مقدمه می‌گوئیم:

فعل حسن، حسن است و از مولای حکیم صادر می‌شود و اراده کار نیك هم نیکو است و از خدای حکیم صادر می‌شود و کراهت از کار نیك، زشت است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود پس خداوند نسبت به طاعات و نیکی‌ها مرید است و نه کاره.

متقابلا کار زشت، زشت است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود و اراده فعل قبیح هم قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود کراهت از فعل قبیح حسن است و از مولای حکیم صادر می‌شود پس خداوند نسبت به معاصی کاره است و نه مرید.

دلیل دوّم: هنگامی که ما به قرآن رجوع می‌کنیم ملاحظه می‌کنیم که:

شرح کشف المراد، ص: ۲۲۱

خداوند در قرآن بندگانش را به اموری فرمان داده و از عباد آنها را خواسته و از اموری نهی فرموده و بر عبادش کراهت داشته و لا ریب در اینکه خدای حکیم [که فاعل مختار و ذی‌شعور است] امر نمی‌کند مگر به کاری که مطلوب و محبوب او باشد و نهی نمی‌کند مگر از کاری که مبغوض و مکروه او باشد وگرنه عبث خواهد بود آنگاه اگر اطاعت مکروه ذات حق بود نباید بدان امر می‌کرد و اگر معصیت از کافر مراد حق بود چرا نهی فرموده؟.

دلیل سوّم: اگر بنا باشد هر چه که در خارج تحقق می‌یابد اعم از طاعات و معاصی مراد حق باشد پس باید شخص کافر بواسطه کفر ورزیدن مطیع شمرده شود زیرا که وی کاری را کرده که خدا از او خواسته که معصیت باشد و اجتناب کرده از آنچه مکروه حق است و همچنین باید جمیع گناهکاران امت اسلامی مطیع باشند چون مراد را انجام داده و از مکروه الهی اجتناب نموده‌اند درحالی‌که این سخن بالبداهة باطل است و اشعری هم بدان ملتزم نیست چون با این سخن مسأله ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ، وعده و وعید قابل توجیه نیست.

و امّا دلائل اشاعره: از قول اینها نیز در کتاب سه دلیل مطرح و پاسخ داده شده است.

دلیل اوّل: تمام چیزهائی که در خارج محقق می‌شود فاعل و ایجاد کننده آن خدا است چون همه را او آفریده اعم از طاعات یا معاصی، خوب یا بد و ... بنا بر این قبائح و زشتیها هم به خدا مستند بوده و با اراده او انجام می‌گیرد زیرا انجام هیچ کاری بدون اراده برای فاعل مختار میسر نیست.

جواب ما: در مسأله ششم که داستان جبر و اختیار مطرح خواهد شد ثابت خواهیم نمود که برخی از افعال و کارهای ما به خود ما مستند می‌باشد

شرح کشف المراد، ص: ۲۲۲

و فعل ما است نه فعل حق و طاعات و معاصی از این قبیل است فانتظروا فانّ الوصول الی النعمة بعد الانتظار جمیل.

دلیل دوّم: اشعری مدعی است که مرید همه طاعتها و معصیتها خداوند است بدلیل اینکه اگر مرید این امور خدا نباشد بلکه خود شخص باشد اگر فرض کردیم که خدا از شخص کافر طاعت را می‌خواهد ولی خود کافر مرید معصیت است در چنین فرضی یا اینست که مراد هر دو محقّق می‌شود اجتماع نقیضین خواهد بود و هو باطل و یا اینست که مراد هیچ‌کدام از خدا و بنده کافر محقق نخواهد شد که این ارتفاع نقیضین بوده و باطل خواهد بود و یا اینست که مراد خدا محقق شده و مراد عبد واقع نمی‌شود که این موجب جبر است و همین صحیح است و یا اینست که در

خارج مراد عبد کافر واقع شده یعنی معصیت انجام می‌گیرد لازمه‌اش آنست که اراده خداوند مغلوب اراده کافر گردد یعنی خواست خدا انجام نگرفت ولی خواست کافر انجام گرفت پس اراده کافر غالب و اراده خدا مغلوب است و این لازم فاسد است زیرا که اراده خدا ما فوق همه اراده‌ها است و غالب بر همه چیز است و مغلوبیت در ذات حق راه ندارد پس مرید معاصی هم خدا است.

جواب ما: خداوند از کافر مرید طاعات است ولی نه جبرا بلکه می‌خواهد که کافر با اراده خویش اطاعت کند، آری اگر خداوند بطور مطلق می‌خواست که کافر اطاعت کند چه بخواهد و چه نخواهد در این صورت حتما و الّا و لا بد اراده الهی محقق می‌شد ولی خدا می‌خواهد که بشر با اراده و اختیار اطاعت یا معصیت کنند و چنین مشیتی یکی از مقدماتش اراده خود عبد است و لذا بدون اراده عبد محال است که طاعت یا معصیتی انجام پذیرد.

دلیل سوّم: آنچه را که خدا از ازل می‌دانست که محقق می‌شود واجب الوجود بوده حتما باید محقق شود و آنچه را که می‌دانست که محقق نمی‌شود



ممتنع الوجود بوده و حتما نباید محقق بشود وگرنه لازم می‌آید که علم خدا جهل شود روی این اصل کلی اگر خدا از ازل می‌داند که کافر اطاعت نخواهد کرد محال است که از کافر اراده طاعت کند وگرنه یلزم که خدا چیزی را اراده می‌کرد که ممتنع الوجود است و هو باطل.

جواب ما: خداوند می‌دانست که کافر با اراده و اختیار خودش اطاعت نخواهد کرد و چنین علمی سبب جبر نیست به بیانی که تفصیلا در باب علم الهی گذشت.

(۶- جبر و اختیار)

یکی از مسائلی که از قدیم الایام در میان متکلمین اسلامی مطرح بوده و هست مسأله مهمّ جبر و اختیار است سؤال اینست که آیا بشر در کارهائی که انجام می‌دهد چه کار خوب و چه کار بد مجبور است و هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد بلکه چه بخواهد و چه نخواهد آن فعل از او صادر خواهد شد؟ و یا ما انسانها در افعال خود مختار هستیم و هر کاری که انجام می‌دهیم به اراده خود ما است و جبری در میانه نیست؟

در این زمینه بطور کلی دو نظریه وجود دارد:

۱- گروهی از دانشمندان اسلامی طرفدار مذهب جبر هستند و بقول پیر هرات خواجه عبد اللّه انصاری: همه از روز ابد ترسند ولی عبد اللّه از روز ازل ترسد یعنی سرنوشت ما از پیش تعیین شده و عنان اختیار از کف ما بیرون است، نخستین کسی که مذهب جبر را اختراع نمود شخصی بنام جهم بن صفوان بود که پیروان او را جهمیه می‌گفتند و امروز اشاعره پیروان این مسلك بوده و به جبریه یا مجبره شهرت دارند و خود اینها چهار گروه شده و هر



کدام سخنی دارند که عبارتست از:

الف: خود جهم بن صفوان می‌گوید: فاعل جمیع افعالی که بدست بشر انجام می‌پذیرد خداوند است و اسناد آن افعال بسوی ما مجازی است و وقتی می‌گوئیم فلانی نماز خواند یا روزه گرفت بمنزله آنست که بگوئیم فلانی قد کشید و یا چاق شد که هرگز اختیاری نیست.

ب: ابو الحسن اشعری و بعض دیگر می‌گویند: فاعل افعالی که بدست ما انجام می‌گیرد خداوند است منتها عبد تنها مکتسب است یعنی به قول فاضل قوشچی در شرح تجریدش در ص ۳۴۱:

المراد بکسبه ایاه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر ان یکون هناك منه تأثیر او مدخل فی وجوده سوی کونه محلا له. پس قدرت عبد تاثیری ندارد بلکه قدرت و مقدور همه به تأثیر الهی یافت می‌شوند.

ج: قاضی ابو بکر باقلانی گفته: فاعل کلیه افعال ما خداوند است ولی عنوان اطاعت و عصیان از عبد است یعنی کار خوب را خدا بدست ما انجام می‌دهد ولی ما مطیع شمرده می‌شویم و کار زشت را خدا بدست ما انجام می‌دهد ولی ما عاصی نامیده می‌شویم.

د: ابو اسحاق اسفراینی گفته: افعالی که در خارج از ما سر می‌زند هم به قدرت خدا و هم به قدرت بنده واقع می‌شود و قدرت هر دو در صدور آن دخیل است و این جمله معروف است که روزی قاضی عبد الجبار معتزلی وارد بر صاحب بن عباد شد و دید که ابو اسحاق اسفراینی در آنجا جلوس کرده فورا گفت:

سبحان من تنزه عن الفحشاء، ابو اسحاق بلا فاصله در جواب گفت: سبحان من لا یجری فی ملکه الّا ما یشاء.

۲- گروه دیگر از متکلمین اسلامی که معتزله و امامیه باشند طرفدار آزادی و اختیار هستند و اولین کسی که این نظریه را اظهار نمود معبد جهنی

شرح کشف المراد، ص: ۲۲۵

عراقی و غیلان دمشقی بودند که در زمان هشام بن عبد الملك زندگی می‌کردند و خود این گروه دو دسته شده‌اند:

۱- برخی همانند ابو الحسین بصری می‌گویند: علم به اینکه: ما انسانها فاعل افعال اختیاریه خود هستیم و جبری در کار نیست از ضروریات و بدیهیات است و ما فوق استدلال است.

۲- و گروهی همانند جبائیان و ... می‌گویند: علم به این مطلب نظری و استدلالی است.

خواجه طوسی قول اوّل را برگزیده و مدعّی است که: الضرورة قاضية باستناد افعالنا الینا.

و بیان مطلب اینست که: هر کدام از ما به وجدان خود مراجعه کنیم و برخی از افعال را با برخی دیگر مقایسه کنیم فرق ما بین افعال اختیاریه و غیر آن را خواهیم یافت بعنوان مثال:

آیا حرکات دست انسان مرتعش با حرکات دست انسان سالم و طبیعی یکسانند و فرق ندارند؟ آیا از بالای مناره پله پله آمدن با سقوط از بالای مناره و با سر بزمین آمدن فرقی ندارد؟ آیا پریدن یك انسان چتر باز از داخل هواپیما و پرواز در فضای بیکران با سقوط بهمن عظیم از بلندترین قلّه‌های جهان یکسان است؟ و هر دو جبر است؟.

آیا سقوط یك سنگ و خوردن بر مغز انسان با فرود آمدن مشت گره کرده و خوردن بر فرق سر یکسان است؟ هرگز اینها مساوی نیستند و وجدانا فرق دارند و آن اینکه یکی از این دو تا همراه با قدرت است که فاعل اگر نخواهد انجام نمی‌دهد ولی آن دیگری همراه با قدرت نیست.

از همه بالاتر اینکه انسان همواره بر سر دوراهی‌ها محاسبه می‌کند و راهی را انتخاب می‌کند خود بهترین دلیل بر اختیار است:

شرح کشف المراد، ص: ۲۲۶

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم		خود دلیل اختیار است ای صنم

و اصولا آقای اشعری در شعار و بحثهای علمی جبری است ولی در عمل سراسر اختیاری است زیرا اگر جبر است مذمت چرا؟ وجود قوانین جزائی و کیفری چرا؟ شلاق چرا؟ اعدام چرا؟ و ..

و امّا سخنان اشاعره: اشاعره برای اثبات مدعای خود حدود نه برهان اقامه کرده‌اند که یك به یك آورده و جواب می‌دهیم:

دلیل اوّل: افعالی که از ما صادر می‌شود از دو حال خارج نیست:

۱- یا همراه با احتمال عدم صدور است یعنی امکان صدور و عدم صدور هر دو موجود بود مع ذلك موجود شد.

۲- و یا همراه با احتمال عدم صدور نیست بلکه عدم صدورش ممتنع است و حتما باید صادر شود.

امّا فرض ثانی اشکالش اینست که مستلزم جبر است زیرا چیزی که جانب فعلش ممکن و جانب ترکش محال باشد واجب الصدور است و تحت قدرت نیست که طرف فعل و ترك مساوی باشد و امّا فرض اوّل خود دو صورت دارد.

۱- با اینکه هر دو طرف ممکن بود ولی صادر شد و محقق گردید در سایه وجود مرجح.

۲- با امکان دو طرف مع ذلك موجود شد آن هم بدون اینکه عاملی مرجحی در کار باشد.

امّا احتمال ثانی باطل است چون مستلزم ترجیح بلا مرجح است و امّا احتمال اوّل خود دو صورت دارد:

شرح کشف المراد، ص: ۲۲۷

۱- یا آن عامل مرجح از فعل خود مکلف است.

۲- و یا از فعل خداوند است اگر فعل خود مکلف باشد نقل کلام به خود آن مرجح نموده و همین سخنان را تکرار می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید که باطل است پس بناچار باید امر منتهی شود به یك مرجّحی از خارج که مجبور سازد بر فعل و فعل با وجود آن واجب الوجود شود و این همان جبر است.

جواب ما: اوّلا: مکرر گفته‌ایم که در فاعلهای مختار علّت تامه دارای دو رکن است: ۱- قدرت ذاتیه فاعل ۲- داعی فاعل و مکرر گفته‌ایم که اگر نظر به ذات قدرت بدوزیم و از داعی صرفنظر کنیم صدور الفعل من الفاعل ممکن به امکان ذاتی است ولی اگر داعی را هم مد نظر قرار دهیم صدور الفعل ضروری و واجب می‌گردد ولی چنین وجوبی

سبب جبر نیست الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه زیرا هر قادر مختاری عند وجود الداعی صدور فعل از او ضروری خواهد بود این مطلب در حق پروردگار ثابت است و همین معنا را نسبت به مکلفین می‌گوئیم که بالنظر الی القدرة الذاتیه صدور فعل همراه با احتمال لا صدوری است ولی بالنظر الی الداعی صدور الفعل حتمی شده و لا صدورش ممتنع می‌شود ولی جبر هم نیست ثانیا خود شما اشاعره معتقدید که قادر مختار می‌تواند یکی از دو مقدورش یعنی فعل یا ترك را بر دیگری ترجیح دهد بدون هیچ مرجحی و ترجیح بلا مرجح را تجویز می‌کنید و بقول ابو الحسن اشعری: انسانی که از درنده‌ای می‌گریزد اگر بر سر دوراهی برسد که هر دو مساویند بدون مرجح یکی را برمی‌گزیند و کذا انسان گرسنه اگر دو قرص نان مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری بدون مرجح انتخاب می‌کند و کذا انسان تشنه اگر دو ظرف آب مساوی داشته باشد یکی را بر دیگری انتخاب می‌کند بلا مرجح و اصولا بر



همین اصل از شبهه بعض فلاسفه جواب می‌دهید که آنها می‌گویند خدا فاعل موجب است زیرا افعالی را که انجام می‌دهد یا با مرجح است و یا بدون مرجح که ترجیح بلا مرجح است و محال و امّا با مرجح که جبر است پس فاعل موجب است شما می‌گوئید: خیر قادر مختار یکی از دو طرف فعل و ترك را ترجیح می‌دهد بدون مرجح حال آقای اشعری: باؤك تجر و باؤنا لا تجر؟

چگونه در جواب از شبهه فلاسفه می‌گوئید ترجیح بلا مرجح جایز است ولی در این دلیل اولتان می‌گوئید ترجیح بلا مرجح محال است؟! آیا غیر از اینست که هرکجا صرفا برای اثبات مدعای خویش تلاش مذبوحانه می‌کنید؟

و متعصبانه بدنبال اثبات مطلب خویش هستید و لو موجب رفع ید از هر مبنائی باشد؟.

دلیل دوّم: اگر ما انسانها فاعل و بوجودآورنده افعال و کارهای خود بودیم لازمه‌اش این بود که به آن افعال عالم باشیم ولی این لازم باطل است پس آن ملزوم هم باطل است.

بیان ملازمه: ملازمه از بدیهیات است زیرا که تا فاعل علم به فعل خویش نداشته باشد چگونه می‌تواند بوجودآورنده فعل باشد پس اگر ما خود فاعلیم باید عالم هم باشیم که چه می‌کنیم.

بیان بطلان لازم: در بعض موارد ما می‌بینیم که به افعال خود علم نداریم فی المثل کسی که مسافتی را می‌خواهد که طی کند اصل حرکت و مسافت مورد نظر از لحاظ مبدء و منتهی معلوم او است ولی حرکات جزئیه‌ای که در اثناء حرکت به سمت مقصد انجام می‌دهد مورد التفات و علم او نیست و اگر بپرسی چندین گام برداشتی تا به مقصد رسیدی؟ جوابی ندارد و نمی‌داند یا مثلا کسی که یك ساعت سخنرانی می‌نماید اصل سخنرانی و موضوع کلی آن و مبدء



و منتهای آن مشخص است ولی کلمات جزئیه‌ای که در اثناء سخنرانی بکار گرفته اگر از او بپرسی که چند کلمه گفته‌ای؟ نمی‌داند و نیز توجه به ابراز تکلم یعنی حنجره مخارج حروف- صوت- هوا- زبان- کام و ... ندارد یا مثلا شخصی که نامه‌ای می‌نویسد اصل نوشتن نامه و موضوع آن را سربسته می‌داند و بیاد دارد ولی جزئیات حروف و کلماتی که بر روی کاغذ آورده و اصل قلم و مرکب و کاغذ و انگشتان دست و حرکت اصابع و ... معلوم و ملتفت او نیست پس ملزوم هم باطل است یعنی ما انسانها خود فاعل افعالمان نیستیم بلکه خدا فاعل آنها است.

جواب ما: مقدمه: همانگونه که مکرر گفته‌ایم: ما دو نوع فاعل داریم:

۱- فاعل موجب و بدون اختیار و اراده همانند آتش که بوجودآورنده حرارت است و شمس که ایجاد کننده روشنائی است و ...

۲- فاعلهای مختار و با قصد همانند خداوند و انسان به عبارت دیگر:

ما يك فاعل بالطبع داريم و يك فاعل بالقصد با حفظ اين مقدمه می‌گوئیم:

امّا در مورد فاعلهای موجب ما ملازمه کلام شما را قبول نداریم که اگر فاعل است باید عالم هم باشد بلکه می‌گوئیم: نار فاعل احراق است ولی عالم به فعل خویش نیست و این را شما هم قبول دارید.

و امّا در مورد فاعلهای مختار و بالقصد ما ملازمه استدلال شما را تا حدودی می‌پذیریم یعنی قبول می‌کنیم که صدور فعل از فاعل بالقصد مستلزم علم به آن فعل است و لکن لازم نیست که علم تفصیلی به همه حرکات جزئیه داشته باشد بلکه علم اجمالی کافی است یعنی اجمالا می‌دانند که در مسیر از قم به تهران حرکات جزئیه فراوانی خواهد داشت امّا اینکه نقطه به نقطه و لحظه به لحظه حرکات جزئیه مدّ نظر او باشد دلیلی ندارد.



دلیل سوّم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش باشیم لازم می‌آید اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: بدون تردید قدرت خداوند عام است و به هر مقدوری و ممکنی تعلق می‌گیرد پس خداوند قادر بر هر مقدوری است و از جمله اموری که مقدور حق هستند همین افعال بندگان است آنگاه اگر بنده هم بر این افعال قادر باشد لازم می‌آید اجتماع قدرت خدا با قدرت بنده در فعل واحد.

بیان بطلان لازم: زیرا که اگر فرض کنیم در موردی خداوند اراده کند ایجاد آن فعل را و عبد اراده کند اعدام آن را از سه حال خارج نیست:

۱- یا اینست که مراد هر دو واقع می‌شود که این مستلزم اجتماع نقیضین است.

۲- و یا اینست که مراد هیچ‌کدام واقع نمی‌شود که این مستلزم ارتفاع نقیضین است.

۳- و یا اینست که مراد یکی از آن دو جامه عمل می‌پوشد نه آن دیگری که اینهم مستلزم ترجیح بلا مرجح است فاللازم باطل پس ملزوم هم باطل می‌شود یعنی اینکه عبد فاعل افعال خویش باشد و قادر بر آنها باشد باطل است بلکه عادت الهی بر این جاری شده که کارهایش را با این وسیله و سبب انجام دهد.

جواب ما: ما می‌گوئیم: در موردی که خدا اراده کند فعل را و عبد اراده کند ترك را در اینجا مراد خدا واقع خواهد شد یعنی آن عمل صادر می‌گردد و اینکه گفتید ترجیح بلا مرجح است می‌گوئیم: خیر ترجیح مع المرجح است و آن اقوائیت قدرت خداوند است و عند المعارضه بر قدرت عبد غلبه می‌کند

و اراده الهی اراده عبد را در هم می‌شکند.

در خاتمه این دلیل جناب علّامه رحمه اللّه می‌فرماید: این استدلال را بعض الاشاعره از دلیل متکلمین در باب توحید الهی اقتباس نموده‌اند و خلاصه آن دلیل اینست که: هرگاه در هستی دو آفریدگار باشند عالم تباه می‌شود زیرا که اگر فرض کنیم یکی از آن دو اراده کند آمدن باران را و دیگری اراده کند نیامدن آن را یا اینست که مراد هر دو واقع خواهد شد که اجتماع نقیضین است و یا مراد هیچ‌کدام واقع نخواهد شد که ارتفاع نقیضین است و یا مراد یکی واقع می‌شود نه دیگری که اینهم ترجیح بلا مرجح است و فاسد است پس وجود دو آفریدگار در عالم باطل است و این همان برهان تمانع است که قرآن به آن اشاره کرده آنجا که می‌گوید: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا.

حال این طرز استدلال در باب دو واجب الوجود قابل تصور هست باینکه فرض کنیم که هر دو قدرت مساوی باشند ولی در ما نحن فیه جاری نیست زیرا که دو قادر قدرتشان مساوی نیست بلکه قدرت عبد مغلوب و قدرت حق غالب است.

دلیل چهارم: مقدّمه: هر چیزی بخواهد در چیز دیگر تأثیر گذاشته و آن را ایجاد کند باید از آن جهت که تأثیر می‌گذارد مخالف و مباین با او باشد یعنی خود این حکم برای او ثابت نباشد فی المثل باید واجب الوجود باشد تا بتواند تأثیر کند و ممکنات را ایجاد کند یا قدیم باشد تا بتواند در حوادث اثر بگذارد، باید مجرّد باشد تا جسم آفرین باشد باید نامتناهی باشد تا بتواند متناهیات را بیافریند و ... با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: تردیدی نیست در اینکه ما انسانها موجوداتی حادث هستیم یعنی نبوده و بعد پیدا شده‌ایم آنگاه امر حادث

شرح کشف المراد، ص: ۲۳۲

نمی‌تواند حدوث آفرین باشد چون همین حدوث که علت فعل من است علت خودم نیز هست پس من خود به حدوث محتاجم چگونه بتوانم حدوث آفرین باشم؟ نظیر اینکه آب در گرم شدن به آتش محتاج است چگونه ممکن است که همین آب سبب گرمی آتش باشد؟.

جواب ما: ما نگفته‌ایم که انسان تاثیر می‌گذارد و حدوث می‌آفریند خیر حدوث يك عنوان اعتباری است که ما برای اشیاء اعتبار می‌کنیم یعنی چیزی که نبوده سپس بوجود آمده می‌گوئیم: حادث است امّا حدوث يك عنوان است و سخن ما اینست که انسان در ذات و ماهیت این امر حادث از قبیل کتابت و ... تأثیر گذارده و احداث کند و اصل ذات مغایر با حدوث است.

دلیل پنجم اشاعره: اگر ما انسانها فاعل افعال خود بودیم لازمه‌اش این بود که بتوانیم جسم هم احداث کنیم و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: علتی که مصحح و مجوز تعلق قدرت و احداث باشد در جسم هم موجود است و آن علت حدوث است یعنی همانطوری که فعل ما حادث است و نبوده سپس ایجادش می‌کنیم همچنین جسم هم حادث است پس اگر ما قادریم بر ایجاد افعال و حوادث باید قادر باشیم بر ایجاد جسم لانّ العلة تعمم.

بیان بطلان لازم: بالاجماع ما قادر بر ایجاد جسم نیستیم پس ملزوم هم باطل است یعنی ما قادر بر ایجاد افعال خویش نیستیم.

جواب ما: ما نمی‌گوئیم که هر فاعلی بر هر فعلی قادر است بلکه ما می‌گوئیم: انسانها بر بعضی از افعال قادرند و پاره‌ای از افعال اختیاری آنها



است ولی بر افعال زیادی هم قادر نیستند و به بیان مرحوم علامه رحمه اللّه:

امتناع صدور جسم از ما نه بخاطر حادث بودن آنست تا شما بگوئید پس هیچ مقدور ما نیست بلکه امتناع صدور جسم از ما بلحاظ اینست که ما خود جسم هستیم و جسم در جسم تاثیر نمی‌گذارند و در بیان جواب دلیل چهارم گفتیم که هر چیزی که می‌خواهد در شي‌ء دیگر تأثیری بگذارد باید از آن جهت مغایر با او باشد و خود محکوم به آن حکم نباشد.

دلیل ششم: اگر ما انسانها فاعل افعال خویش بودیم لازمه‌اش آن بود که دوباره هم بتوانیم عملی را انجام دهیم که من جمیع الجهات همانند عمل نخستین باشد فی المثل خطی را بنویسیم که از هر جهت همانند خط اول باشد درحالی‌که چنین نیست زیرا که اگر در نوشته دوم دقت کنیم خواهیم دید که میان اولی و دوّمی تفاوتهاست پس جبر در کار است.

جواب ما: اولا بعض از افعالی که که از ما انسانها در زمان ثانی صادر می‌شود عینا مثل همان افعالی است که در زمان اول از ما صادر شده مثل بسیاری از حرکات و رفتن و گفتن و دیدن و خوردن و ... ثانیا بعض دیگر از افعال هم که در زمان ثانی متعذر است مثل زمان اول باشد به خاطر استحاله آن نیست بلکه بخاطر عدم احاطه کلیه است یعنی بار اوّل دقت نکرده و مقادیر حروف را بدرستی ضبط نکردیم و لذا بار ثانی با بار اوّل فرقی دارد ولی يك خطاط هنرمند حاضر است هزار خط بنویسد که همه آنها از هر جهت مثل هم باشند.

دلیل هفتم: اگر انسان فاعل افعال خویش می‌بود یکی از افعالش ایمان آوردن به خدا بود آنگاه لازم می‌آمد که انسان فاعل ایمان هم باشد و اگر



انسان فاعل مختار ایمان می‌بود لازمه‌اش این بود که برخی از افعال انسانها از افعال خداوند بهتر بود زیرا که ایمان از فعل عبد است ولی بوزینه و خوك و ... از فعل خداوند است و واضح است که ایمان از بوزینه بهتر است درحالی‌که بالاجماع فعل عبد از فعل خدا بهتر نیست پس معلوم می‌شود که ایمان فعل خدا است نه فعل عبد.

جواب ما: چنین مقایسه‌ای باطل است زیرا شما که می‌گوئید: ایمان بهتر است از چه جهت ایمان بهتر است؟ اگر مرادتان اینست که از نظر دنیوی و منافع آن بهتر است یعنی اگر انسان ایمان بیاورد در دنیا ثروت و مکنت پیدا می‌کند زندگی‌اش سر و سامان می‌یابد از خوشی‌های دنیا مستفیض و از بدیهای آن در امان می‌ماند خواهیم گفت: نه چنین است زیرا ایمان به خدا آغاز محرومیتها در این دنیا است، ایمان همان و گذاشته شدن اعمال سنگین و مشقت بار از روزه- حج- جهاد- و ... همان کجای ایمان نفع دنیوی و خیر عاجل دارد اینکه همه‌اش زحمت است، سراسر سختی است و ...

و اگر مرادتان اینست که ایمان دارای خیر اخروی است یعنی بدنبال ایمان به خداوند و عمل صالح مدح و ثواب الهی در کار است و در قیامت انسان متنعم می‌شود خواهیم گفت پس خود ایمان بما هو ایمان خیر نیست بلکه خیرات نتائجی هستند که از ایمان سر چشمه می‌گیرند پس در حقیقت مدح و ثواب خیر است و اینها فعل خدا هستند نه فعل بشر پس بازهم فعل خدا از فعل خلق خیر است.

دلیل هشتم: بدون تردید شکر ایمان مثل سایر نعمتها واجب است و روایات بسیاری هم دالّ بر این معنا است و مسأله اجماعی هم هست حال اگر ایمان از فعل خدا نبود بلکه از فعل عبد بود نباید شکر خدا بر ما بندگان



واجب باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: روشن است که اگر فعلی از افعال خود ما بود وجهی ندارد که دیگری را بر آن شاکر باشیم بلکه باید از خودمان متشکر باشیم.

بیان بطلان لازم: اجماعی است، پس ملزوم هم باطل است.

جواب ما: شکر خدا نه بر خود ایمان است بلکه بر توفیق خدا و تسهیل اسباب و آماده کردن وسائل است چون ایمان ما حاصل از دعوت انبیاء و ترغیب اولیاء و تعلیم علماء دین است و اینکه خدا ما را قدرت داده که بتوانیم ایمان بیاوریم او را شاکریم و اینها از افعال ما نیستند بلکه فعل خداوند است خلاصه خدا را بر لطف او و زمینه‌سازی او بر ایمان ما شاکریم.

دلیل نهم: ادله‌ای که تا بحال ذکر شده عموما استدلال عقلی بودند ولی دلیل نهم استدلال نقلی است و آن اینکه اشاعره به آیاتی چند از قرآن که از آنها بوی جبر می‌آید و یا ظهور در جبر دارند استدلال کرده‌اند به منظور اثبات اینکه انسان مجبور است و آن آیات عبارتند از:

۱- قرآن فرموده: اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ‌ءٍ یعنی خداوند آفریننده هر چیزی است و از جمله اشیاء همانا افعال بندگان است پس اللّه خالق افعال العباد.

۲- قرآن فرموده: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ یعنی خدا شما را و اعمالتان را آفریده پس خالق و فاعل افعال ما خدا است.

۳- قرآن فرموده: خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ وَ عَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ یعنی خداوند بر دلهای کافران مهر زده و قادر بر ادراك حقایق نیستند پس جبر است.



۴- قرآن فرموده: وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً یعنی هر کسی که خدا را بخواهد گمراه سازد دل او را بسیار ضیق و تنگ قرار می‌دهد ... پس گمراه‌کننده خدا است.

۵- وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ و آیاتی از این قبیل:

جواب ما: اگر ما چندین آیه داریم که حد اکثر ظهور در جبر دارند در مقابل چندین برابر آیاتی داریم که در اختیار و آزادی ظهور دارند و بلکه اظهر و بلکه نص‌اند و دانشمندان شیعه این آیات را به ده دسته تقسیم نموده‌اند که عبارتند از:

دسته اوّل: آیاتی که خداوند در آن آیات افعال و کارهای بندگان را به خود آنها نسبت داده و تصریح می‌کند که فاعل این افعال خود بشر است حال اگر بوجودآورنده این افعال خدا باشد لازم می‌آید که اسناد آنها به انسانها مجازی باشد و مجازیت خلاف اصل است و مادامی‌که کلام را بر ظاهرش حمل می‌توان کرد نباید بر خلاف ظاهر حمل کنیم. و این آیات عبارتند از:

۱- فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ «آل عمران ۷۴».

۲- إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ «انعام ۱۱۷».

۳- إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ «انفال ۵۶».

۴- بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ «یوسف ۱۹».

۵- فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ «مائده ۳۴».

۶- مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ «نساء ۱۳۳».

۷- كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ «مدثر ۳۳».

۸- كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ «نجم ۲۲».

۹- ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا

شرح کشف المراد، ص: ۲۳۷

تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ «ابراهیم ۲۲».

دسته دوم: آیاتی که مؤمنین را بخاطر ایمانشان ستایش نموده و کافران را بخاطر کفرشان نکوهش نموده است حال اگر فاعل ایمان شخص مؤمن نبود بلکه خداوند است پس مؤمن مدحی ندارد و نیز اگر فاعل کفر در شخص کافر خدا است نه خود شخص پس مذمت کافر بی‌وجه است از این مدح و مذمت پیدا است که فاعل خود عبد است حال آن آیات عبارتند از:

۱- الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ «مؤمن ۱۷».

۲- الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «احقاف ۲۸».

۳- وَ إِبْراهِيمَ الَّذِي وَفَّى «وفا کرد» «نجم ۳۹».

۴- وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى «انعام ۱۶۵».

۵- لِتُجْزی کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعی «طه ۱۷».

۶- هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ «یونس ۵۳».

۷- مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها «انعام ۱۶۲».

۸- وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکاً «طه ۱۲۴».

۹- أُولئِكَ الَّذِینَ اشْتَرَوُا الْحَیاةَ الدُّنْیا «بقره ۸۱».

۱۰- إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بَعْدَ إِیمانِهِمْ «آل عمران ۸۵».

دسته سوّم: آیاتی که می‌گوید: افعال خدا با افعال بندگان قابل مقایسه نیست زیرا در افعال خدا تفاوت نیست ولی در افعال عباد هست، در افعال خدا اختلاف نیست ولی در افعال عباد هست در افعال خدا ظلم نیست ولی در افعال عباد هست حال اگر فاعل جمیع افعال خدا باشد دیگر این تقسیم‌بندی بی‌جا است و امّا آیات:

شرح کشف المراد، ص: ۲۳۸

۱- ما تَری فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ «ملك ۴».

۲- الَّذِي أَحْسَنَ کُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ درحالی‌که کفر و ظلم حسن نیستند پس مخلوق خدا نیستند «سجده ۷».

۳- وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ «نحل ۸۶».

۴- إِنَّ اللَّهَ لا یَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ «نساء ۴۵».

۵- وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ «شوری ۴۷».

۶- وَ ما ظَلَمْناهُمْ «هود ۱۰۴».

۷- لا ظُلْمَ الْیَوْمَ «مؤمن ۱۸».

۸- وَ لا یُظْلَمُونَ فَتِیلًا «رشته میان هسته خرما» «نساء ۵۶».

دسته چهارم: آیاتی که بندگان را ملامت و سرزنش می‌کند بر اینکه چرا کفر می‌ورزند یا معصیت خدا می‌کنند حال اگر فاعل کفر خدا است، بوجودآورنده معاصی خدا است دیگر چرا ما را مذمت می‌کند؟.

۱- کَیْفَ تَکْفُرُونَ بِاللَّهِ «بقره ۲۷».

۲- وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ یُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدی «اسرا ۹۷».

۳- وَ ما ذا عَلَیْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ «نساء ۴۴».

۴- ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ «زمر ۷۶».

۵- فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ «مدثر ۵۱».

۶- لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ «احزاب ۶۳».

۷- لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ «آل عمران ۹۵».

دسته پنجم: آیاتی که در مقام تهدید انسان است و نیز بر تخییر و بر سر دوراهی بودن بشر دلالت دارد حال اگر جبر باشد و خدا خالق اعمال ما باشد

شرح كشف المراد، ص: ۲۳۹

دیگر انذار و تخییر چه مفهومی دارد؟ انتخاب من چه‌کاره است؟ و آن آیات عبارتند از:

۱- فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ «كهف ۲۹».

۲- اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ «سجده ۴۱».

۳- لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ «مدثر ۴۱».

۴- فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ «مدثر ۵۵».

۵- فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا «مزمل ۲۰».

۶- فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ مَآباً «بناء ۳۹».

۷- سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا «انعام ۱۵۰».

۸- وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ «زخرف ۲۰».

دسته ششم: آیاتی که فرمان می‌دهد و دعوت می‌کند به اینکه بشتابید بسوی نیکیها و قبل از اینکه فرصت از دست برود کاری کنید حال اگر جبر باشد دیگر شتاب بسوی خیرات چه مفهومی دارد؟ و آن آیات عبارتند از:

۱- وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ «انعام ۱۲۸».

۲- أَجِيبُوا داعِيَ اللَّهِ «احقاف ۳۱».

۳- اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ «انفال ۲۵».

۴- اتَّبِعُوا أَحْسَنَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ «زمر ۵۷».

۵- وَ أَنِيبُوا إِلى رَبِّكُمْ «زمر ۵۶».

دسته هفتم: آیاتی که خداوند در آنها مردمان را تشویق و تحریص نموده به اینکه فقط از ما کمك بجوئید و الطاف ما شامل احوال شما است و این با

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۰

جبر منافات دارد:

۱- إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ «فاتحه الکتاب».

۲- فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ «نحل ۱۰۱».

۳- اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ «اعراف ۱۲۶».

۴- أَ وَ لا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لا يَتُوبُونَ ... «توبه ۱۲۶».

۵- وَ لَوْ لا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً «زخرف ۳۳».

۶- وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ «شوری ۲۷».

۷- فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ «آل عمران ۱۴۵».

۸- إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ «عنکبوت ۴۵».

دسته هشتم: آیاتی که راجع به انبیاء است و دلالت دارد بر اینکه انبیاء برای خاطر ترک اولی استغفار می‌نموده و از خداوند طلب آمرزش می‌نمودند حال جبر با استغفار نمی‌سازد:

۱- آدم و حوا گفتند: رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا «اعراف ۲۳».

۲- یونس پیامبر گفت: سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ «انبیاء ۸۸».

۳- موسی فرمود: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي «قصص ۱۸».

۴- نوح پیامبر عرض کرد: رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ «هود ۴۷».

دسته نهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت گناهکاران به گناهان خود اعتراف می‌کنند و کفار به کفرشان حال اگر جبر است دیگر

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۱

اعتراف به گناه چه مفهومی دارد؟

۱- وَ لَوْ تَرى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... «انعام ۹۴».

۲- ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ... «مدثر ۴۵».

۳- كُلَّما أُلْقِيَ فِيها فَوْجٌ ... «ملك ۹۶».

دسته دهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه کافران در روز قیامت حسرت می‌خورند و از کفرشان نادم می‌شوند از خدا می‌خواهند که آنان را برگرداند ولی سودی ندارد و هکذا عاصیان امت اسلامی حال اگر جبر است دیگر حسرت و ندامت و تقاضای رجعت چه مفهومی دارد؟.

۱- وَ هُمْ یَصْطَرِخُونَ فِیها رَبَّنا أَخْرِجْنا «فاطر ۳۵».

۲- رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً «مؤمنون ۱۰۲».

۳- وَ لَوْ تَری إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناکِسُوا رُؤُسِهِمْ «سجده ۱۳».

۴- أَوْ تَقُولَ حِینَ تَرَی الْعَذابَ لَوْ أَنَّ لِي کَرَّةً «زمر ۶۰».

و غیر از آیات مذکور از آیات فراوانی که دلیل بر آزادی و اختیار می‌باشند.

حال ما هستیم و دو دسته آیاتی که به حسب ظاهر با یکدیگر متعارضند چه باید بکنیم؟.

به نظر ما آیات دسته دوّم یعنی آنها که ظهور در اختیار دارند بر آیات دسته اوّل از جهاتی ترجیح دارند:

۱- آیات اختیار چندین برابر آیات جبر است و عند المعارضه مقدم می‌شوند.

۲- وجدان انسان هم مؤید این معنا است که بشر در افعال خویش

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۲

مختار است نه مجبور.

۳- تکلیف و مسئولیت هم مقتضی است که بشر آزاد باشد وگرنه معقول نیست که ما مجبور و مسئول باشیم.

۴- وعده‌ها و وعیدها نیز مقتضی است که بشر مختار باشد وگرنه مفهومی ندارد.

۵- انذار و بشیر هم مقتضی است که بشر آزاد و مختار باشد.

۶- ثواب و عقاب و بهشت و جهنم هم مقتضی این معنا است.

حال با اینهمه مرجحات ما به ظواهر دسته دوم از آیات اخذ نموده و ظواهر دسته اوّل را توجیه می‌کنیم و مفسرین و متکلمین توجیهات بسیاری برای این آیات دارند که بعنوان نمونه از تفاسیر شیعه می‌توان به تفسیر مجمع البیان مراجعه نمود و از تفاسیر عامه به تفسیر کشاف زمخشری که معتزلی مسلك است مراجعه کرد و ما یك جمله از فاضل قوشچی در شرح تجرید ص ۳۴۶ نقل می‌کنیم: و قد ذکر العلماء تأویلها فی المطولات و لها تأویل عام و هو ان الفعل یجوز ان یسند الی ماله مدخل فی الجمله و لا شك ان اللّه تعالی مبدء لجمیع الممکنات ینتهی الیه الکل فلهذا السبب جاز استناد افعال العباد الیه.

در خاتمه از خوانندگان محترم تقاضامندم که در این رابطه کتاب انسان و سرنوشت شهید مطهری را مطالعه فرمایند چون مباحث ما بطور مجمل بود.

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۳

۷ (مسأله) (متولدات)

هفتمین بحث از مباحث افعال الهی پیرامون متولدات است قبل از هر سخنی مقدّمه‌ای را ذکر می‌کنم و آن اینکه: فلاسفه الهی عوالم وجود را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱- عالم مکونات که عبارتست از همین عالم عناصر [آب- باد- خاك- آتش] و عنصریات [موالید ثلاث یعنی جمادات و نبات و حیوان].

۲- عالم مخترعات که عبارتست از عالم افلاك و فلکیات یعنی موجودات فلکیّه که آنها برای افلاك همانند انسان نفس ناطقه و حرکت ارادی قائلند ...

۳- عالم مبدعات که عبارتست از عالم عقول [مجردات ذاتیه و فعلیه و یا فرشتگان] و عالم نفوس مجرّده [که ذاتا مجرد ولی فعلا مادی است و محتاج به تن می‌باشد].

و متکلمین اسلام افعالی را که از فاعلها صادر می‌گردد به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱- فعل مباشر: و آن عبارتست از فعلی که بدون واسطه و مستقیما از انسان صادر می‌گردد مثل حرکت دست و به تعبیر قوشچی در ص ۳۴۸: الفعل الحادث ابتداء من غیر توسط فعل آخر البته منظور روشن است یعنی فعلی که فعل دیگر واسطه صدور و تحقق آن نیست نه اینکه این عمل تصادفی و بدون علت تامه محقق شده خیر تا اراده نباشد حرکت دست مفهومی ندارد.

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۴

۲- فعل متولد: و آن عبارتست از فعلی که مع الواسطه از انسان صادر می‌شود یعنی فعل دیگری سبب حدوث و صدور آن می‌گردد مانند حرکت کلید یا قلم سبب حرکت دست که بلا واسطه مقدور ما نیست یعنی نمی‌توانیم بدون حرکت دست و صرفا با اراده باطنی کلید را به حرکت در آورد و درب منزل را بگشائیم و یا قلم را به گردش در آورده و صفحات کاغذ را از مکتوبات مملو سازیم بلکه الّا و لا بد باید دستمان را به کلید یا قلم گرفته و حرکات خاصی را انجام دهیم تا مقصود حاصل شود یا مثلا ما ستون خیمه را از زیر سقف خیمه می‌کشیم و بدنبال آن سقف فرو می‌ریزد و بواسطه فرو ریختن سقف جماعتی آسیب‌دیده یا کشته می‌شوند در اینجا کشیدن سقف فعل مباشر و فرو ریختن آن فعل متولد اوّل و کشته شدن جمعی فعل متولد در رتبه دوم است. حال فعل متولد خود بر دو گونه است: الف: گاهی فعل متولد در محلّ قدرت حادث می‌گردد مثل حرکت کلید یا قلم ب: و گاهی در غیر محل قدرت حادث می‌گردد مثل فرو ریختن سقف و قتل جماعت.

فعل مخترع: و آن عبارتست از فعلی که در هیچ محلّی واقع نشود بلکه از کتم عدم بوجود می‌آید و پیش از عمل هیچ‌گونه محل و موضوعی در کار نیست مثل ایجاد فرشتگان و خلق عوالم وجود که سابقه عدم دارند با حفظ این مقدمه می‌گوئیم:

در نزد متکلمین عدلیه اجماعی است که فعل مباشر از آن عبد است و فاعل آن خود انسان است [البته به نظر جبریه یعنی اشاعره همین قسم هم فعل اللّه است] و فعل مخترع بالاجماع مستند به خدا و فعل خداوند است یعنی خالق کائنات و فرشتگان خدا است انما الکلام در فعل متولد است که

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۵

آیا افعال متولده همانند افعال مباشری به انسان مستند بوده و فعل ما است و یا همانند افعال مخترعه به خدا منتسب بود و فعل او است؟.

در این زمینه شش نظریه مطرح است:

۱- بیشتر دانشمندان معتزله می‌گویند: فعل متولد هم مثل فعل مباشر به ما مستند بوده و ما فاعل آن هستیم منتهی اموری که مقدور ما است دو دسته است: یك دسته مقدورات بلا واسطه‌اند مثل مباشریات و یك دسته مقدور مع الواسطه هستند مثل متولدات، و المقدور مع الواسطه مقدور.

۲- معمر بن عباد سلمی می‌گوید: کار بنده تنها اراده کردن است و اما بدنبال اراده صدور افعال از ما به مقتضای طبیعت محل و بطور طبیعی و اتوماتیك است شبیه زدن دگمه و گردش دستگاه عظیمی بطور خودکار [بقول آیت اللّه شعرانی: معمر بن عباد همان کسی است که می‌گوید: دلالت الفاظ بر معانی بالذات است نه بالوضع و کارهای جاری در عالم از طبیعت اشیاء است و خدای تعالی فقط خلقت کرده است].

۳- گروهی از معتزله می‌گویند: فعل انسان منحصر در فکر و اندیشه است و کلیه افعال و حرکات از لوازم فکرند و بطور طبیعی از انسان صادر می‌شوند [ای برادر تو همی اندیشه‌ای].

۴- ابو اسحاق نظام می‌گوید: فعل انسان عبارتست از همین حرکاتی که در او حادث می‌شوند بر حسب دواعی او مثلا دستش را حرکت می‌دهد برای گرفتن، پایش را حرکت می‌دهد برای رفتن، سرش را برمی‌گرداند برای دیدن و انسانیت یك حقیقتی است که ساری و جاری در کل این پیکره می‌باشد که از جمله این مجموعه قلب است و کار قلب همان اراده و اعتقادات است و امّا کارهائی که جدای از انسان و در خارج انجام می‌گیرد از قبیل کتابت و خیاطت و ... اینها فعل خدا هستند منتها به طبع محل یعنی هر محلّی اقتضائی

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۶

دارد و با فعلی تناسب دارد و خدای طبق اقتضای آن محلّ فعل مناسب آن را ایجاد می‌کند مثلا حرارت را در نار، برودت را در ماء، کتابت را در کاغذ و ...

۵- ثمامه می‌گوید: فعل انسان همان است که در محلّ قدرت او ایجاد می‌شود مثل حرکات اعضاء و تحریك دست و ... امّا کارهائی که از محلّ قدرت ما بیرون است مثل فرو ریختن سقف و ... اینها حوادثی هستند که محدث ندارند و افعالی هستند که فاعل ندارند.

۶- اشاعره می‌گویند: همانطوری که فاعل فعل مخترع خداوند است همچنین فاعل فعل متولد هم خداوند است و بلکه فاعل فعل مباشر هم خدا است.

حال معتزله که طرفدار قول او بودند برای اثبات مدعای خویش به ضرورت و بداهت عقلیه استناد کرده‌اند یعنی می‌گویند بالوجدان افعال متولده را ما به خودمان نسبت می‌دهیم مثلا می‌گوئیم: من نوشتم، من خواندم، ما خیاطت کردیم و ... و در عرف عام می‌گویند: سازنده هواپیما فلانی بوده، مخترع چاپ فلان بوده و ... و نیز ما می‌بینیم که فاعل فعل متولد مستحق مدح یا ذم است فی المثل کسی که سنگی را برداشته و انسانی را از زیر آن نجات می‌دهد این نجات فعل متولد است ولی فاعل ممدوح است و یا کسی که سنگی را انداخته و در وسط راه به انسانی اصابت نموده و او را می‌کشد این کشتن فعل متولد است ولی او را مذمت می‌کنند و ... مدح و ذم دلیل بر اینست که فعل ما است.

مصنف ما یعنی خواجه طوسی می‌فرماید: اینکه ما فاعل افعال متولده هستیم از ضروریات است و امور بدیهیه قابل استدلال نیستند البته نه اینکه مادون استدلالند بلکه ما فوق استدلال می‌باشند و لذا مصنف بر اصل اینکه ما فاعل هستیم استدلال نمی‌کنند بلکه بر علم به این امر استدلال می‌کنند

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۷

و البته ممکن است چیزی فی الواقع بدیهی باشد ولی علم به آن محتاج به نظر و استدلال باشد ولی گروهی بر آنند که فاعل بودن ما نسبت به افعال متولده از امور استدلالی و اکتسابی است و دلیل آورده‌اند به حسن مدح و دم بر این افعال ولی مبتلا به دور گردیده‌اند زیرا حسن مدح و ذم در گرو فاعل بودن ما نسبت به این افعال است آنگاه اگر فاعل بودن ما هم از راه حسن مدح و ذم ثابت شود و دور پیش می‌آید.

قوله و الوجوب: در این قسمت دو اشکال و جواب مطرح است:

۱- مستشکل می‌گوید: فعل متولد مقدور ما نیست بدلیل اینکه مقدور آنست که فعل و ترك آن هر دو مقدور و ممکن باشد درحالی‌که در فعل متولد چنین نیست زیرا وقتی که ما سبب را اختیار کردیم و فعل مباشر را انجام دادیم آن فعل متولد یا مسبب حتمی و جزمی و واجب الوجود می‌گردد و امر چنین مقدور نیست بلکه جبر است فی المثل کسی که ستون خیمه را کشید چه بخواهد یا نخواهد سقف فرو افتاده و انسانهائی را نابود می‌سازد پس فعل متولد مقدور ما نیست و وقتی مقدور ما نبود پس فعل ما هم نیست بلکه فعل خدا است.

جواب ما: مقدورات دو دسته‌اند: ۱- مقدور بلا واسطه مثل فعل مباشری ۲- مقدور مع الواسطه مثل فعل متولد.

حال می‌گوئیم: و لو نسبت به فعل متولد مستقیما قدرت نداریم ولی نسبت به فعل مباشر که قدرت داریم یعنی می‌توانستیم سبب را ایجاد نکنیم و فعل مباشر را انجام ندهیم تا مسبب حتمی نشود پس این وجوب از اختیار و داعی سر چشمه می‌گیرد و بقول دانشمندان: الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار کما اینکه الامتناع بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار بل یحققه

شرح کشف المراد، ص: ۲۴۸

و ایضا بقول علماء: المقدور مع الواسطه مقدور، تنظیر: همانگونه که فعل متولد مسبوق به فعل مباشر است همچنین فعل مباشر هم مسبوق به اراده است که قبل از اراده و داعی آن فعل مقدور من است و امکان ذاتی دارد ولی بعد الاراده آن فعل حتمی شده و وجوب وجود پیدا می‌کند ولی این وجوب وجود از داعی سرچشمه گرفته و منافاتی با اختیار ندارد.

۲- مستشكل می‌گويد: شما گفتيد حسن مدح و ذم دليل آنست كه افعال متولده به ما مستند است ما می‌گوئيم: مجرد مدح و ذم دليل آن نيست كه فعل متولده مستند به ما باشد بلكه گاهی ديگری را بر فعل متولد مذمت می‌كنيم حتی اگر يقين داشته باشيم كه فعل مستند به خدا است نه به ما فی المثل كسی كه كودكی را در آتش می‌افكند و آتش او را می‌سوزاند و خاكستر می‌كند ما اين ملقی و افكننده را مذمت می‌كنيم درحالی‌كه احراق و سوزانيدن فعل او نيست بلكه فعل خداست پس مذمت دليل نمی‌شود كه فعل متولد فعل ما باشد.

جواب ما: مذمت در اين مثال بر سوزاندن نيست بلكه مذمت بر القاء است كه فعل مباشر باشد يعنی در حقيقت می‌خواهيم بگوئيم: چرا او را در آتش افكندی؟ مگر نمی‌دانستی كه آتش او را می‌سوزاند؟ وگرنه خود احراق كه از فعل خدا است و خدا اين تاثير را به آتش داده مذمتی ندارد بلكه امری حسن و لازم است زيرا كه اولا مشتمل بر عوض اخروی است و ثانيا مقتضای سنتهای الهی است چون اگر آتش نسوزاند و آب تر نكند و سنگ سر كسی را نشكند و خلاصه اگر نظام اسباب و مسببات حاكم نباشد و از هر سببی مسبب خاصی سر نزند كه زندگی بر بشريت تلخ می‌گردد و حيات مفهومی نخواهد داشت پس مصالح عامه بر مصلحت شخص مقدم است آری گاهی اين سنتها در زمان انبياء (عليهم السلام) نقض می‌شد تا معجزه باشد و قدرت الهی بر



بشر روشن گردد همانند قصه ابراهيم خليل.

قوله و وجوب الديه: بعض المعتزله گفته‌اند: كسی كه ديگری را به آتش می‌افكند و می‌سوزاند شرعا پرداختن ديه بر او واجب است و اين دليل آنست كه فعل احراق مستند به او است منتهی مع الواسطه ولی جناب علامه می‌فرمايد: وجوب ديه يك حكم شرعی است كه اختصاص به فعل ما ندارد زيرا كه كسی كه چاهی می‌كند و موجب می‌شود كه ديگری به چاه بيفتد بايد ديه بدهد اگر چه عند العرف افتادن در چاه مستند به او نباشد.

(۸- قضا و قدر)

هشتمين مسأله در باب افعال الهی مسأله قضا و قدر است، اين مطلب از مطالب مهم و دقيق باب عدل الهی است و طبق حديث امير المؤمنين (عليه السلام) مسأله قضا و قدر دريائی بس عميق است كه تا كسی شنا بلد نباشد نمی‌تواند وارد آن شود و راهی بس تاريك و ظلمانی است كه تا چراغی در دست نباشد قدرت پيمودن آن نيست و سری از اسرار الهی است كه تا كسی اهل سر نباشد نمی‌تواند پيرامون آن كنكاش نمايد و متن حديث به قرار ذيل است:

قال امير المؤمنين (عليه السلام) لرجل و قد سأله عن القدر فقال بحر عميق فلا تلجه ثم سأله ثانيا عن القدر فقال طريق مظلم فلا تسلكه ثم سأله ثالثة فقال سر اللّه فلا تتكلمه و قال (عليه السلام) فی القدر الا ان القدر سر من سر اللّه تعالی و ستر من ستر اللّه و حرز من حرز اللّه مرفوع فی حجاب اللّه مطوی عن خلق اللّه مختوم بخاتم اللّه سابق فی علم اللّه وضع اللّه العباد عن علمه و رفعه فوق شهاداتهم و مبلغ عقولهم لانهم لا ينالونه بحقيقة الربانية و لا

بقدرة الصمدانية و لا بعظمة النورانية و لا بعزة الوحدانية لانه بحرز آخر مواج خالص للّه عز و جل عمقه ما بين السماء و الارض، عرضه ما بين المشرق و المغرب، اسود كالليل الدامس، كثير الحيات و الحيتان، تعلو مرة و تسفل اخرى فى قعره شمس تضيء لا ينبغى ان يطلع عليها الا الواحد الفرد الصمد فمن تطلع عليها فقد ضاد اللّه فى حكمه و نازعه فى سلطانه و كشف عن سره و ستره و باء بغضب من اللّه و مأويه جهنم و بئس المصير. «شرح باب حادى عشر ص ۷۱».

حال پیرامون قضا و قدر مباحث زنده و ارزنده‌ای قابل طرح است ولی ما در محدوده کتاب حرکت می‌کنیم و لذا به توضیح مرادات آن بسنده می‌کنیم:

مقدمه: در این مقدمه با معانی مختلف قضا و قدر در لغت عرب آشنا می‌شویم:

کلمه قضا در استعمالات عربها و قرآن مجید به معانی گوناگونی آمده که برخی از آنها عبارتند از:

۱- قضا به معنای خلق و اتمام آمده قرآن می‌گوید: فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ ای خلقهن و اتمّهن «سوره فصلت آیه ۱۲».

۲- قضا به معنای حکم و ایجاب آمده، قرآن می‌گوید: وَ قَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً ای أمر و اوجب ربکم «بنی اسرائیل ۲۳».

۳- قضا به معنای اعلام و اخبار آمده، قرآن می‌گوید: وَ قَضَيْنا إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتابِ ای اعلمناهم و اخبرناهم «بنی اسرائیل ۴».

کلمه قدر هم به معانی مختلفه استعمال شده:

۱- قدر به معنای خلق و آفرینش آمده، قرآن می‌گوید: وَ قَدَّرَ فِيها أَقْواتَها ای خلق فی الارض اقواتها «فصلت ۱۰».

۲- قدر به معنای کتابت و نوشتن آمده، شاعر عرب زبان می‌گوید:

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۱

و اعلم بان ذا الجلال قد قدر          فی الصحف الاولی التی کان سطر

یعنی بدان که خدای ذو الجلال بتحقیق تقدیر فرموده و نوشته است در کتب اولیه‌ای که مسطور فرموده.

۳- به معنای بیان و اخبار هم آمده قرآن می‌گوید: إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الْغابِرِينَ ای الّا امرأت لوط بیّنا و اخبرنا بانها من الغابرین «نمل ۵۷».

با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: یکی از مسائلی که دستاویز جبری مسلکان گردیده و باین بهانه طرفدار جبر گردیده‌اند مسأله اعتقاد مسلمین به قضا و قدر است، جبریون به غلط پنداشته‌اند که اعتقاد به قضا و قدر مساوی با اعتقاد جبر است یعنی باید پذیرفت که سرنوشت هر انسانی را قضا و قدر الهی از ازل تعیین نموده و تغییربردار هم نیست، آنکه سعید است از ازل سعید آفریده شده و بر پیشانی او مهر ازلی سعادت خورده است و پاك شدنی نیست [السعید سعید فی بطن امه] و آنکه شقی است از ازل شقی خلقت شده و محال است که سعید شود [الشقي

شقی فی بطن امه] آنکه فقیر است مجبور است که فقیر باشد آنکه غنی است قضا و قدر او را مجبور ساخته بر ثروتمندی، آنکه عالم است مجبور است که عالم باشد و آنکه جاهل است دست تقدیر او را جاهل ساخته و راه فراری ندارد، مؤمن به تقدیر الهی مؤمن است و کافر به قضاء حتمی پروردگار کافر است، مطیع جبرا مطیع است و عاصی جبرا عاصی است و احدی قدرت ندارد از این قانون حتمی تخلف کند آنگاه اعمال بندگان هم در قضا و قدر الهی داخل بوده و جبر است ما در مقابل جبریه می‌گوئیم:

منظورتان از این سخن چیست؟.

آیا مرادتان اینست که: خداوند افعال نیك و بد مار را می‌آفریند و فاعل همه این افعال او است؟ اگر این باشد ما در مبحث جبر و اختیار ثابت کردیم که برخی از افعال به خود ما مستند بوده و ما فاعل آنها هستیم آیا مرادتان

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۲

اینست که: خداوند ما را بر انجام این اعمال ملزم نموده و قضا و قدر الهی همان امر و ایجاب او است؟ اگر این باشد پس قضا و قدر منحصر می‌شود به افعال واجبه و سایر امور عموما خارج از قضا و قدر خواهد بود و این باطل است.

آیا مرادتان اینست که خداوند تمام افعال و کارهای بندگان را در لوح محفوظ نوشته و به فرشتگان هم اعلام نموده که فلان بنده در فلان تاریخ کار زشت یا زیبا انجام خواهد داد؟.

اگر این باشد ما هم قبول داریم که خداوند عالم بما کان و ما یکون و ما هو کائن است و فرشتگان را هم بدان آگاه نموده و همین معنا از قضا و قدر مورد قبول است بدلیل اینکه هم ما و هم اشاعره اجماع داریم بر اینکه باید به قضاء الهی راضی و در برابر قدر پروردگار تسلیم بود و لا ریب در اینکه رضایت به کفر و معصیت و قبائح روا نیست پس نتوان گفت این امور مخلوق الهی و یا مأمور به امر الهی هستند آری این امور معلوم خدا و فرشتگان هستند و مکرر گفته‌ایم که:

علم ازلی علت عصیان کردن — نزد عقلا ز غایت جهل بود

اگر آقای اشعری بگوید: در کفر و عصیان دو جهت وجود دارد: ۱- جهت فعل خدا که کفر را آفریده ۲- جهت فعل عبد که کفر را کسب می‌کند حال ما باید از آن جهت که کفر فعل خدا است به آن راضی باشیم ولی از آن جهت که عبد آن را کسب می‌کند نباید راضی باشیم.

ما خواهیم گفت: اولا مسلك کسب فی حد نفسه باطل است چنانکه قبلا اشاره شد، و ثانیا خود این کسب بودن کفر آیا به قضا و قدر الهی است یا خیر؟ اگر به قضاء الهی است پس باید به آن راضی بود از همین جهت کسب و اگر به قضا و قدر الهی نیست پس کلیت گفتار شما نقض می‌شود که گفتید همه کائنات و حوادث و حتی افعال بندگان به قضا و قدر مستند بوده و جبر است.

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۳

در خاتمه به دو نکته اشاره می‌کنیم:

۱- قضاء الهی سه نوع است که در شرح اصول فقه ج ۳ ذکر کرده‌ام.

۲- حدیث معروفی است از علی (علیه السلام) در رابطه با قضا و قدر که خلاصه ترجمه آن به قرار ذیل است:

هنگامی که علی (علیه السلام) و یارانش از جنگ صفین برمی‌گشتند پیر مردی خدمت حضرت آمده و عرضه داشت یا امیر المؤمنین به ما خبر ده که آیا رفتن ما به شام به قضا و قدر الهی بوده یا خیر؟ امیر المؤمنین (علیه السلام) فرمود: قسم به آن خدائی که دانه را شکافت و جان را آفرید هیچ گامی بر نداشتیم و در هیچ درّه‌ای وارد نشدیم و بر بالای هیچ بلندی و تپه‌ای قرار نگرفتیم مگر اینکه تمام اینها تحت پوشش قضا و قدر الهی بود، پیر مرد گفت: پس ما در این مسیر مجبور بوده و بر این رنجها و زحماتی که متحمل شدیم هیچ‌گونه پاداشی نخواهیم داشت امام (علیه السلام) فرمود: آرام باش، خداوند هم در رفتن به شام و هم در برگشت آن به شما پاداش عظیمی خواهد داد شما در هیچ حال از این حالات مضطر نبودید و مجبور نشدید تا پاداشی نباشد، پیر مرد عرضه داشت: چگونه مجبور نبودیم و حال آنکه قضا و قدر ما را به جبر بسوی شام برد و برگرداند؟ حضرت فرمود: این چه سخنی است که می‌گوئی؟ تو پنداشته‌ای که قضاء لازم و قدر حتم است که بخواهیم و یا نخواهیم واقع می‌شود؟ نه چنین است زیرا اگر این بود پس ثواب و عقاب معنا نداشت، وعده و وعید باطل بود، امر و نهی بی‌جا بود، گناهکاران را خداوند ملامت نمی‌کرد، نیکوکاری را نمی‌ستود، نیکوکار سزاوارتر نبود به مدح از بدکاران و بدان اولویت نداشته به مذمت از خوبان، هان ای پیرمرد این سخن بت‌پرستان و لشکریان شیطان و گواهان دروغگوی و کور دلان راه نایافته است و اینها قدریه امت محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و مجوس این امتند خداوند ما را به کار

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۴

نیك امر فرموده و ما را مخیر ساخت و از کار زشت ما را نهی کرد و بر حذر داشت و تکالیفی مختصر و آسان برای ما مقرر فرمود و کسی که او را نافرمانی کند مغلوبش نساخته و آن کس که فرمان از او برد مجبور نگشته، خداوند پیامبران را عبث و بیهوده نفرستاده و آسمان و زمین و ما بینهما را به عبث نیافریده این پندار غلط کافران است و وای بر حال کافران از آتش جهنم، پیر مرد پرسید: پس آن قضا و قدری که ما بدون آن دو سیر نکردیم کدام است؟

حضرت فرمود: امر خدا و حکم وی است سپس حضرت این آیه را بخواند:

وَ قَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، آنگاه پیرمرد شادمان از جای برخاسته گفت:

انت الامام الذي نرجو بطاعته　　　يوم النشور من الرحمن رضوانا

اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا　　　جزاك ربك عنا منه احسانا

نکته قابل توجه در حدیث آن تشبیهی است که حضرت قدریه و جبری مسلکها را به مجوسیه تشبیه کرد، حال وجه شبه در این تشبیه چیست؟

دانشمندان معتزله از قبیل ابو الحسین بصری و محمود خوارزمی وجوهی برای این تشبیه آورده‌اند که ذیلا نقل می‌کنیم:

۱- مجوسیان سخنانی باطل و بی‌اساس و اعتقاداتی واهی و سست بنیان دارند که بر هر کسی بطلان گفتارشان واضح است جبریون هم اینگونه هستند.

۲- به عقیده مجوسیان خداوند کاری را انجام می‌دهد سپس از آن بیزاری می‌جوید همانگونه که ابلیس را آفرید و از او برائت جسته و او را لعن فرموده و براند مجبّره هم می‌گویند: فاعل قبائح خداوند است یعنی کفر و معصیت و ... را خدا می‌آفریند و مع ذلك از آنها بیزاری می‌جوید و اظهار تنفر می‌کند.

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۵

۳- در مذهب مجوسیان ازدواج شخص با خواهران و مادرش جایز است و این را به قضا و قدر اراده الهی می‌دانند مجبره هم با آنها هم عقیده‌اند یعنی می‌گویند: ازدواج مجوسی با خواهر و مادرش به قضاء و قدر و اراده الهی است.

۴- مجوسیان می‌گویند: فاعلی که قادر بر خیرات است قادر بر شرور نیست بلکه جبر است و فاعلی که قادر بر شرور است قادر بر خیرات نیست بلکه جبر است مجبّره هم می‌گویند: انسانی که مطیع است مجبور است که مطیع باشد و قدرت بر عصیان ندارد و انسان عاصی و کافر مجبور است چنین باشد و قدرت بر اطاعت ندارد.

این بود شمه‌ای از مباحث قضا و قدر که تفصیل آن را باید از کتب مفصله جویا شد.

(۹- هدایت و ضلالت)

نهمین مسأله‌ای که در رابطه با افعال خداوند در کتاب شریف و ارزنده کشف المراد عنوان شده بحث گسترده هدایت و ضلالت است [در این زمینه مفسرین در کتب تفسیر تفصیلا بحث می‌کنند و چکیده‌ای از آن مباحث در کتاب عنوان شده که به همان اکتفا می‌شود].

و مسأله هدایت و ضلالت از جمله مسائل فروع جبر و اختیار است.

بیان مطلب: یکی از مطالبی که دستاویز اشاعره شده و سبب اختیار جبر گردیده عبارتست از آیات هدایت و اضلال، وقتی ما به قرآن بر می‌گردیم با آیات بسیاری روبرو می‌شویم که خداوند هدایت و اضلال را به خود نسبت داده مثلا در سوره مدثر آیه ۳۱ می‌فرماید: يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۶

يَشاءُ یا در سوره آیه می‌فرماید: إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ وَ ... اشاعره به حکم این آیات می‌گویند: خداوند در گروهی هدایت را ایجاد می‌کند و می‌آفریند و در گروه دیگر ضلالت و گمراهی را و خلاصه خالق کفر و ایمان، ضلالت و هدایت، طاعت و معصیت و ... خداوند است بنا بر این افراد بشر بطور جبری دو دسته می‌شوند:

۱- گروهی مجبورند که هدایت یافته باشند و گروهی مجبورند که گمراه شوند.

در مقابل اشاعره دانشمندان عدلیه می‌گویند: هر يك از هدایت و اضلال دارای معانی متعددی هستند که اسناد برخی از آنها به خداوند صحیح است و اسناد بعضی دیگر غلط و باطل است.

بیان مطلب: کلمه اضلال به سه معنا آمده که عبارتند از:

۱- اشاره کردن بسوی خلاف حق و به عبارت دیگر بر قامت باطل لباس حق پوشیدن یعنی راهی را که خلاف واقع می‌باشد به کسی نشان دادن فی المثل شخصی از شما می‌پرسد راه تهران کدام است؟ شما عوض تهران راه مشهد را به او نشان می‌دهید در اینجا آن شخص می‌گوید: اضلنی فلان عن الطریق یعنی فلانی راه و مقصد را به من عوضی نشان داد.

۲- ایجاد نمودن ضلالت در انسانی یعنی شخصی عملا شخص دیگری را گمراه سازد مثل اینکه شخص نابینائی از شما طریق مسجد را می‌خواهد شما دست او را گرفته به سینما می‌برید یا مثلا در مقام جدال با پاره‌ای مقدمات مغالطه‌ای کاری بکنید که خصم شما واقعا به خلاف حق عقیده‌مند شده و در دام جهل مرکب بیفتد در اینجا شما با استدلالهای ظاهر الصلاح در طرف ایجاد جهل نموده و گمراهش می‌سازید.

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۷

۳- نابود ساختن و باطل نمودن عمل و ارزش کاری و به معنای گم شدن مثل اینکه قرآن فرموده:

وَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمالَهُمْ ای لن یبطلها «سوره محمد (ص) آیه ۴».

یا در سوره و الضحی می‌فرماید: أَ لَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوى‏ وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدى «گمشده».

متقابلا کلمه هدایت هم به سه معنی بکار می‌رود:

۱- طریقی را به کسی بدرستی ارائه کردن و به حق اشاره نمودن فی المثل شخصی از شما راه کعبه را نشان می‌گیرد و شما نیز کعبه را به او نشان می‌دهید و آدرس صحیح به او می‌دهید این همان ارائه الطریق است.

۲- عملا شخصی را هدایت کردن و او را به مطلوب واقعی رساندن یعنی کاری کنیم که او به واقع رسد و به حق آنگونه که هست معتقد شود این را ایصال الی المطلوب گویند.

۳- ثواب دادن شخصی بر اعمال خیری که انجام داده چنانکه در قرآن می‌خوانیم: سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ «سوره محمد آیه ۵» ای سیثیبهم.

حال اضلال به دو معنای اوّلی بر خداوند حکیم محال است زیرا که عند جمیع العقلاء اضلال به هر يك از دو معنای اوّلی قبیح است و خدای حکیم از ارتکاب قبائح منزّه است آری اضلال به معنای ثالث بر خدا روا است به اینکه گروهی را به خاطر کارهای ناشایسته آنها کیفر داده و هلاك نموده و نابودشان سازد و به قول مفسرین اضلال ابتدائی بر خدای حکیم محال است ولی اضلال مجازاتی دارد.

و امّا هدایت به هر سه معنا بر خداوند روا است یعنی خدای حکیم بتوسط آیات بینات و دلائل واضحه راه حق را به ما انسانها نشان داده و ارائه

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۸

الطریق فرموده و نیز خدای بزرگ ایصال الی المطلوب هم نموده باین معنا که به ما عقل داده و ما را بر فطرت توحید آفریده که کل مولود یولد علی الفطرة و نیز خدای منّان در مقابل ایمان ما به ما ثواب اعطا می‌فرماید یعنی ما در عقل

داشتن و اراده داشتن و آفرینش بر فطرت توحیدی مجبوریم و لذا بر آنها مثاب نیستیم ولی در برابر ایمان آوردن مختاریم و مکلّفیم و لذا بر آن مثاب هم هستیم و لذا وقتی که در قرآن می‌خوانیم:

یَهْدِي مَنْ یَشاءُ ای یثیب من یشاء بایمانهم و وقتی که می‌خوانیم: یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ ای یهلك العصاة و یعاقبهم بکفرهم و عصیانهم بنا بر این هدایت هم ابتدائی است که به ما عقل داده و بر فطرت توحیدی آفریده و پیامبران فرستاده و ... و هم پاداشی است که پس از عمل و ایمان هم به ما ثواب می‌دهد.

شرح کشف المراد، ص: ۲۵۹

(مسأله دهم) (وضعیت اطفال)

دهمین مسأله‌ای که در رابطه با افعال الهی مطرح است مسأله سرنوشت اطفال کفار و مشرکین در قیامت است دانشمندان اسلامی اجماع دارند بر اینکه کودکان مسلمین در روز قیامت معذب نخواهند شد بدلیل اینکه آنها مکلّف به امری نبوده و بدنبال آن تقصیری نکرده‌اند تا کیفر شوند البته راجع به اینکه آیا ثواب داشته و به بهشت می‌روند یا خیر باید از روایات مطلب را بدست آورد که در این کتاب مذکور نیست.

و امّا راجع به اولاد کفار و مشرکین اختلاف است که آیا در قیامت خداوند آنها را کیفر خواهد فرمود یا خیر؟.

گروهی از حشویه [فرقه‌های حدیثی مسلك عامه را حشویه گویند] می‌گویند: خداوند به تبع پدران و مادران این اطفال و به جرم پدر و مادر کافر این کودکان آنها را نیز عذاب خواهد نمود و آقایان اشاعره هم و لو صریحا در این باب سخنی نگفته باشند ولی لازمه اعتقادات آنها اینست که کیفر این اطفال را بر خداوند روا بدانند یعنی بگویند: بر خداوند ممکن و روا است که آنها را عقاب نماید و هیچ قبحی ندارد زیرا که حسن و قبحی وراء فعل خداوند نیست و لذا نتوان گفت عقاب این اطفال قبیح است و خداوند حکیم مرتکب قبیح نمی‌شود بلکه اگر خدا آنها را عقاب نماید همان حسن خواهد بود و اگر عقاب نکند همین حسن است.

شرح کشف المراد، ص: ۲۶۰

در برابر اینها دانشمندان عدلیه عموما شعارشان اینست که: وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى یعنی هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد بنا بر این اولاد مشرکین را بخاطر آبائشان کیفر نخواهند کرد زیرا که عقاب شخصی که گناهی ندارد قبیح است و مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد پس عقاب نمی‌کند.

و امّا سخنان حشویه: اینان برای اثبات مدعای خویش به سه دلیل تمسك کرده‌اند:

۱- خداوند در قرآن از زبان حضرت نوح (علیه السلام) چنین حکایت می‌کند:

رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكافِرِينَ دَيَّاراً إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبادَكَ وَ لا يَلِدُوا إِلَّا فاجِراً كَفَّاراً «».

کیفیت استدلال: فرزندان مشرکین و کفار فاجر و کافرند «صغری» و فاجر و کافر معاقبند «کبری» پس فرزندان مشرکین معاقبند و خدا آنها را کیفر می‌کند «نتیجه» اثبات صغری به حکم آیه مذکور است و اثبات کبری هم که به حکم عقل است که انسان متمرد و متجاوز معاقب است و هم به نصّ قرآن است.

جواب ما: استعمال کافر و فاجر در اولاد کافرین استعمالی مجازی و از قبیل استعمال مشتق در ما یتلبس بالمبدإ فی الاستقبال است یعنی منظور حضرت نوح آنست که اطفال مشرکین در آینده و پس از بالغ شدن کافر و فاجر می‌گردند و محیط کفر و پدر و مادر کافر تأثیر گذارده و آنها را کافر می‌کنند نه اینکه از اوّل ولادت کافر متولد شوند زیرا که بقول قرآن: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ یعنی همگان بر فطرت توحیدی ولادت می‌یابند و به فرموده

شرح کشف المراد، ص: ۲۶۱

نبی اکرم: کل مولود یولد علی الفطرة حتی ابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه، پس این استعمال مجاز است و علاقه آن، علاقه اول و مشارفت است از قبیل انی ارانی اعصر خمرا بنا بر این ربطی به دوران طفولیت ندارد.

۲- ما مسلمانها بر اساس احکام دین و فقه اسلام اولاد مشرکین را به خدمت و بیگاری می‌گیریم هم در این دنیا که اطفال اسرای جنگی یا مقتولین جنگی کفار را اسیر نموده و به بردگی می‌گیریم و هم در قیامت که می‌گویند اولاد کفار در خدمت اهل بهشت هستند و تردیدی نیست در اینکه استخدام و به خدمت گرفتن رنج و عقوبت است بنا بر این عقاب اولاد کافر روا است.

جواب ما: اولا استخدام آنان در این دنیا عقوبت و رنج نیست بلکه در حقیقت پرورش اطفال کفار و نفقه دادن به آنها و ادب آموختن به آنان است و ثانیا هر رنج و مشقتی که عقوبت نیست بدلیل اینکه حجامت کردن درد دارد ولی عقوبت نیست، داروی تلخ آشامیدن سخت است ولی عقوبت نیست آری استخدام اطفال عقوبتی است برای پدران آنها که این بلا مانع است و آزمایشی برای خود کودکان است که بدین وسیله عوض به آنها می‌رسد همانگونه که بر امراض عوض داده می‌شوند.

۳- بر اساس فقه اسلام طفل کافر و مشرك در بسیاری از احکام تابع پدر می‌باشد فی المثل پدر کافر از دفن شدن در قبرستان مسلمین ممنوع است طفل کافر هم کذلك، پدر کافر از ارث از مسلمان ممنوع است فرزند کافر هم کذلك، بر کافر بزرگسال نماز میت خواند نمی‌شود بر اولاد کافر هم چنین است کافر بزرگسال از ازدواج با مسلمان محروم است فرزندان کفار هم چنین هستند بنا بر این در عقوبت هم باید اولاد کافر تابع خود کافر باشند چون الظن یلحق الشيء بالاعم الاغلب.

جواب ما: آنکه محل بحث ما است عقاب اخروی اطفال کفار

شرح کشف المراد، ص: ۲۶۲

و مشرکین است آن هم به تبع والدین و به جرم آبائشان و شمای مستدل بر این امر دلیلی نیاوردید آری ما هم قبول داریم که در دنیا اولاد کافر روی مصالحی در پاره‌ای از احکام فقهیه تابع والدین خود هستند آن هم احکامی که رنج و عقوبتی ندارد بنا بر این ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

نتیجه اینکه: نه عقلا و نه نقلا هیچ دلیلی نداریم مبنی بر اینکه اطفال کفار و مشرکین عقوبت داشته باشند.

شرح کشف المراد، ص: ۲۶۳

(مسأله یازدهم) (تکالیف و مسئولیتها)

یازدهمین مسأله از مسائل افعال الهی پیرامون مسئولیتها و تکالیف و بایدها و نبایدها است، انسان تنها موجود مکلّف و مسئول این عالم است که خداوند حکیم بار سنگین مسئولیت را در دار فناء یعنی دنیا به دوش او گذارده و در دار البقاء یعنی سرای آخرت از وی بازخواست خواهد کرد و بقول قرآن:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا «سوره احزاب/ آیه ۷۲» یعنی همانا امانت را [که همان بار تکلیف و مسئولیت است] بر آسمانها و زمین و کوهها [با همه صلابتی که دارند] عرضه نمودیم پس از حمل و بدوش کشیدن این بار امانت امتناع ورزیدند امّا انسان امانت الهی را بدوش کشید، بدرستی که انسان ظلوم و جهول است و انسان مسئول است یعنی چرا دارد، و در قیامت از وی می‌پرسند: چرا در آموختن دین تلاش نکردی؟ چرا واجب و حرام الهی را امتثال ننمودی؟ چرا به کمالات آراسته و از رذائل پیراسته نشدی؟ و در ابعاد اعتقادی و اخلاقی و عملی مورد بازخواست است و خلاصه کوهی از چراها بشر را احاطه نموده است و سر بلند آن انسانی است که به این چراها پاسخ صحیح و مثبت دهد و زیانکاران آنهائی هستند که در زیر بار این سؤالات در گل فرو مانند. پیرامون مسئله تکلیف از جهات گوناگون می‌توان بحث نمود امّا آن مقداری که در کتاب طرح شده در حدود نه مطلب است که ما به ترتیب خود



کتاب عنوان خواهیم کرد.

(مطلب اوّل) (بیان معنای لغوی و اصطلاحی تکلیف)

کلمه تکلیف که مصدر باب تفعیل است از مادّه ثلاثی مجرّد کلفت اشتقاق یافته، کلفت در لغت عرب به معنای مشقت و دشواری استعمال شده و از آن رهگذر که تکالیف و مسئولیتها دارای مشتقات و سختیها است لذا نام آنها را تکلیف گذارده‌اند.

و در اصطلاح متکلمین عبارتست از: ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام یعنی طلب کردن و یا منع نمودن [و به عبارت دیگر واداشتن بسوی کاری و یا بازداشتن از کاری] کسی که ابتداء و اولا و بالذات اطاعت او واجب است [خداوند متعال] عمل و کاری را که در آن مشقت وجود دارد مشروط بر اینکه اعلام هم بنماید.

در این تعریف چهار نکته وجود دارد:

۱- کسانی که اطاعت آنها بر ما انسانها واجب می‌باشد عبارتند از:

خداوند که مولای حقیقی و ولی نعمت اصلی ما است و رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و پیشوایان معصوم و ولی فقیه جامع الشرائط و مولای عرفی [در خصوص بردگان] و والدین، حال هر کدام از گروهها متابعتشان بر ما لازم است.

۲- آنهائی که واجب الاطاعة هستند دو دسته می‌شوند:

الف: کسانی که ابتداء و اولا و بالذات متابعتشان واجب است و آن

عبارتست از ذات پاك خداوندی كه ولایت مطلقه ذاتیه بر مال و جان انسانها و همه موجودات عالم دارد.

ب: آنهائی كه مع الواسطه و ثانیا و بالعرض بر ما ولایت یافته و واجب الاتباع می‌گردند یعنی اطاعت آنها در طول اطاعت الهی و بدستور خدا است نه در عرض آن مثل اطاعت پیامبران، امامان، فقهاء جامع الشرائط و والدین و ...

و لذا طبق روایات: لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق پس اگر خداوند ما را از شرب خمر منع كند و یا به نماز امر كند ولی والدین یا مولای عرفی از آن بازدارند و بگویند نماز نخوان یا شراب بخور اطاعت خدا مقدم بوده و اطاعت والدین باطل می‌شود چون مقید است به اینكه معصیت اللّه نباشد حال قید علی جهة الابتداء برای خارج ساختن این افراد از تعریف تكلیف است یعنی تكلیف‌كننده فقط خدا است و پیامبر و امام مأمورند كه این تكالیف را به بشر ابلاغ نمایند.

۳- كلمه (ما فیه مشتقة) برای اینست كه تكلیف هنگامی تكلیف است كه دارای مشقت و سختی باشد چون از كلفت مشتق است و كلفت به معنای رنج و سختی است و اصولا تكالیف اسلام میدان وسیع ریاضات مشروعه و رسیدن به قلّه كمال و معرفت است و مگر ممكن است بدون تحمل سختیها به گنج مقصود رسید كه: نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود.

۴- قید بشرط الاعلام برای آنست كه بقول متقدمین تا مكلّف به مراد و مطلوب یا مبغوض خداوند آگاه نشود بدان مكلف نخواهد بود و بقول متأخرین تا علم نباشد تكلیف بدرجه تنجز نمی‌رسد یعنی مخالفت آن عقاب‌آور نیست اگر چه در واقع تكلیفی باشد.

شرح كشف المراد، ص: ۲۶۶

(مطلب دوّم) (بایسته بودن تكلیف)

در مطلب دوّم روی‌همرفته دو سؤال و جواب مطرح است:

سؤال اوّل: آیا اصولا تكلیف یعنی امر و نهی الهی امری حسن و بایستنی است و یا قبیح و نبایستنی؟.

جواب: ما مسلمانها معتقدیم كه در نظام خلقت انسان تكلیف امری حسن و بایستنی است منتهی اشاعره می‌گویند: چون خداوند تكلیف فرموده پس حسن است «هر چه آن خسرو كند شیرین بود» ولی عدلیه می‌گویند:

چون تكالیف اموری بایستنی و دارای مصلحت و حكمت هستند لذا خدای حكیم آن را انجام داده است و اگر قبیح بود مولای حكیم آن را مرتكب نمی‌شد.

سؤال دوّم: آن حكمت و مصلحتی كه در تكالیف وجود دارد كدام است؟.

جواب: در این قسمت دو جواب داده شده یكی از مشهور متكلمین و دیگری از مشهور حكماء.

امّا جواب متكلمین: خداوند تكالیف را جعل فرموده به منظور اینكه بندگانش را در معرض بزرگترین منفعت كه همان ثواب ابدی و دائمی است قرار دهد.

توضیح مطلب: مقدمه: تكالیف و اوامر و نواهی خداوندی یا بدون غرض و علت غائی است و یا با هدف و غرض احتمال اول فاسد است زیرا كه

شرح کشف المراد، ص: ۲۶۷

عمل بدون غرض عبث است و کار عبث قبیح است و مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد پس احتمال دوّم صحیح است آنگاه آن غرضی که خدا از تکالیف دارد از دو حال خارج نیست: یا غرض به خود ذات خداوندی عائد و واصل است و یا به غیر ذات حق احتمال اوّل باطل است زیرا که مستلزم نقص و حاجتمندی برای خداوند است درحالی‌که قبلا ثابت شد که ذات حق کامل علی الاطلاق بوده و دارای غرض استکمالی نیست پس احتمال دوم صحیح است آنگاه آن غرضی که به غیر عود می‌کند آن غیر یا انسان دیگری است و یا فاعل این تکالیف است که خود من مکلف باشم، احتمال اول باطل است زیرا که عند جمیع العقلاء قبیح است که من دچار مشقّت و سختیها شوم ولی ثواب و پاداش کارم را به دیگری بدهند و یا من کار زشتی را مرتکب شوم ولی دیگری را مجازات کنند.

گنه کرد در بلخ آهنگری / به شوشتر زدند گردن مسگری

پس احتمال دوم صحیح است آنگاه وصول من به آن غرض الهی از تکلیف از دو حال خارج نیست: یا ابتداء و بدون تکالیف هم ممکن است و یا ممکن نیست احتمال اول فاسد است چون اگر بدون تکلیف هم حصول آن غرض ممکن است پس وجود تکالیف عبث خواهد بود و خداوند از ارتکاب قبایح منزه است پس احتمال دوم صحیح است آنگاه غرض خداوند از تکالیف یا ضرر رساندن به بندگان است و یا منفعت‌رسانی، احتمال اول باطل است چون اضرار به غیر قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود پس احتمال ثانی صحیح است آنگاه خود این فرض از دو حال خارج نیست: یا غرض از تکلیف اینست که هر کس در خارج مکلف بود بالفعل هم منفعت نصیب او بشود که این باطل است چون در خارج انسانهای فراوانی را می‌بینیم که مکلف هستند و بالفعل هم ثواب و نفع به آنها نمی‌رسد مثل کفار و فساق، و یا

شرح کشف المراد، ص: ۲۶۸

غرض از تکلیف اینست که انسانها در معرض ثواب الهی قرار گیرند که با اختیار خود بتوانند به ثواب برسند که به نظر ما حق همین است حال با حفظ این مقدمه می‌گوئیم:

غرض از تکالیف عبارتست از تعریض و در معرض ثواب قرار دادن و ثواب عبارتست از پاداش همراه با مدح و تعظیم و تکریم و تردیدی نیست در اینکه شخصی لایق تعظیم است و مدح او نکو است که استحقاق آن را داشته باشد و لذا عند العقلاء تعظیم اطفال و مجانین و اراذل و اوباش قبیح است چون مستحق آن نیستند ولی تعظیم دانشمندان، مجاهدان، آزاد مردان عالم بایستنی است چون لایق آنند آنگاه کسی مستحق تعظیم است که مطیع خداوند باشد یعنی بایدها را بجا آورده و از نبایدها بگریزد اینست آن حکمتی که در تکالیف وجود دارد.

و امّا جواب فلاسفه: بیان فلاسفه بر هفت مقدمه مبتنی است که بترتیب عبارتند از:

۱- بشر موجودی اجتماعی است.

بیان مطلب: بسیاری از جانداران عالم دارای زندگی انفرادی بوده و در بیغوله‌ها و جنگلها و کوهها و صحراها و دره‌ها و غارها زندگی می‌کنند مثل گرگها و پلنگها و ببرها و ... امّا برخی از حیوانات دارای زندگی اجتماعی هستند یعنی در کنار هم و دارای زندگی دستجمعی می‌باشند از قبیل زنبورهای عسل و مورچگان و ... آنگاه انسانها از گروه دوّمند یعنی دارای زندگی مدنی و اجتماع هستند بدلیل اینکه بشر دارای یك سلسله نیازمندیهای فردی و اجتماعی، مادّی

و معنوى است كه به تنهائى بر رفع آنها قادر نيست و جهت تأمين اين نياز چاره‌اى به جز از زندگى اجتماعى ندارد منتهى آيا مدنى بالطبع است يا بالجبر

شرح كشف المراد، ص: ۲۶۹

بايد در جاى خود روشن شود.

۲- زندگى دستجمعى به هميارى و همكارى همه افراد جامعه محتاج است يعنى بايد همه اعضاء اين پيكر بزرگ كه اجتماع نام دارد دست در دست هم بگذارند و هر كدام گوشه‌اى از كارها و نيازمنديها را به مقتضاى ذوق و سليقه و توانائى خود به عهده بگيرند تا تمدن انسانى نصيب بشريت شده و زندگى در همه ابعاد آن شيرين گردد و مدينه فاضله افلاطونى واقعيت پيدا كند و سر مطلب آنست كه يكى از تفاوتهاى عمده انسانها از ساير حيوانات در اينست كه ساير جانداران براى تهيه خوراك و پوشاك و مسكن [كه از نيازهاى اوليه و ضروريه زندگى يك جاندار است] به صنعت و اختراع و تغيير و تحول در موادّ غذائى و طبخ غذا و يا نسج لباس و ... محتاج نيستند بلكه دست قدرتمند آفرينش همه نيازهاى آنها را در دامن پربركت طبيعت آفريده و هرگاه گرسنه مى‌شوند غذاى متناسب با طبع آنها در طبيعت فراهم بوده و درنده و چرنده و پرنده و خزنده و موجودات شناور در دريا اعم از گوشت خوار و علف خوار و ... از سفره بيكران طبيعت متنعمند فى المثل سلطان جنگل يعنى شير تا گرسنه مى‌شود كمين نموده و به گله گاوان وحشى يا آهوان و گوزنهاى جنگل و ... تاخته و تنى چند از آنها را شكار كرده و شكم خود را از عذاب گرسنگى مى‌رهاند امّا انسان اينگونه نيست يعنى از مواد خام طبيعى مستقيما نمى‌تواند نيازهاى ضروريه خود را تأمين كند بلكه احتياج به تغيير و تحول و پخت‌وپز و سوخت و ساز دارد چه در بخش خوراكى و چه پوشاك و يا مسكن و اين سخنان از بديهيات است و روى همين اصل انسانها همه به همديگر محتاجند و برخى مسخر برخى ديگرند بايد گروهى مدير و مدبر و سياستمداران جامعه باشند كه بقاء نسل بشر به وجود نظام است و گروهى بعنوان لشكر حافظ امنيت مرزهاى كشور باشند و گروهى بنام قواى انتظامى حافظ امنيت شهرها و جاده‌ها باشند و گروهى بنام

شرح كشف المراد، ص: ۲۷۰

طبقه روشنفكر و تحصيل كرده نيازهاى طبى و مهندسى و ... جامعه را تأمين كنند و گروهى بنام كشاورز غذاى مملكت را تأمين كنند و گروهى بنام كارگر چرخهاى عظيم صنعت را به گردش در آورند و ... و خلاصه همانند اعضاء يك پيكر باشند كه هر عضوى كار مخصوص خويش را به نحو احسن انجام مى‌دهد قلب كه مركز فرماندهى بدن است كار مخصوصى دارد، مغز و سلولهاى آن، كبد و خلاصه هر عضوى كارى دارد كه اگر احيانا يكى از اعضاء بدن تنبل شده و كار خود را انجام ندهد در كلّ حركت چرخ بدن تأثير محسوس مى‌گذارد بنا بر اين جامعه نياز به هماهنگى و هميارى همه جانبه دارد. و بلكه كل نظام هستى دست بدست هم داده تا نيازهاى انسان را تأمين كند و به قول سعدى شيرين سخن:

ابر و باد مه و خورشيد و فلك در كارند | تا تو نانى به كف آرى و به غفلت نخورى

همه از بهر تو سرگشته و فرمانبردار | شرط انصاف نباشد كه تو فرمان نبرى

۳- از سوى ديگر هر انسانى داراى خواسته‌ها و تمايلات پايان‌ناپذيرى هستند كه مى‌خواهند به آن مطلوبها برسند و به خواسته‌هاى خود جامه عمل بپوشند و نيز داراى سلائق و اذواق گوناگونى هستند كه هر كدام مى‌خواهند طبق

سلیقه آنها عمل شود و باصطلاح کلّ یجر النار الی قرصه، و اینجا است که خواهی نخواهی تنازع و کشمکش در میان انسان در می‌گیرد و تنازع و جنگ سبب نابودی و هلاکت نسل بشر می‌گردد.

۴- برای رفع اختلافات و جلوگیری از درگیریها جامعه بشری به يك دستور العمل و قانون جامع و همه جانبه محتاج است تا عادلانه میان مردمان حکم کند و همه انسانها به آن گردن نهند.

شرح کشف المراد، ص: ۲۷۱

۵- این قانون از دو حال خارج نیست:

۱- قوانین بشری که بدست خود بشر و اندیشمندان قوم وضع شود.

۲- قوانین الهی که بدست انبیاء و انسانهای استثنائی تاریخ به بشریت ابلاغ شود.

قوانین بشری هر اندازه که کامل باشد قادر نیست که خوشبختی جامعه را تأمین نموده و يك زندگی سالم انسانی فراهم سازد و جلو چپاولها و غارتگریها و ستمها را بگیرد بدلیل اینکه: اولا قوانین بشری ضمانت اجرائی ندارد و ثانیا هنوز انسانها نتوانسته‌اند خود را شناخته و به همه نیازها و ابعاد خویش واقف شوند تا قانونی کامل و جامع وضع کنند. و ثالثا چون سلیقه‌ها مختلف است هر گروهی می‌خواهد که سلیقه او در قانون‌گذاری اعمال شود و بقول قرآن: كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ آنگاه نقض غرض خواهد شد زیرا که غرض از وضع قانون رفع خصومت است و با اعمال سلیقه‌ها خصومتها زنده و بیشتر می‌شود پس باید قانون الهی در جامعه حاکم باشد و باید این قوانین بدست افرادی عرضه شود که به مبدء جهان متکی بوده و از طریق وحی الهی قانون را می‌گیرند و مردم هم در برابر آنها تسلیم محض باشند و اینهم در صورت داشتن معجزه است و لذا هیچ پیامبری بویژه انبیاء اولو العزم خالی از معجزه نبودند.

۶- از طرفی از مسلمات است که افراد بشر در پذیرفتن حقائق و قبول خیر و شر و اتصاف به فضائل و اجتناب از رذائل یکسان نیستند بلکه متفاوتند و لذا انبیاء باید دارای توانی باشند که بتوانند با هر گروه و طبقه‌ای باندازه درك و فهم و شعور آنها سخن بگویند که بقول روایات: نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم، باید با حکماء و متفکران جامعه با منطق قوی و یقین‌آور برهان سخن بگویند و با گروههای متوسط الحال و اهل جدل،

شرح کشف المراد، ص: ۲۷۲

جدال احسن داشته باشند و با توده مردم از طریق پند و اندرز پیش آیند.

و بقول قرآن: ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، و باید گروه‌هائی را که قابل هدایتند هدایت نموده و در دلهای مستعد آنان بذر معرفت و کمال را بکارند و گروه‌هائی را که مفسد فی الارض بوده و محاربند و قابل هدایت نیستند به عنوان اعضاء فاسد يك پیکر قطع سازند تا فساد به سایر اعضاء جامعه سرایت نکند و خلاصه جامعه‌ای با قسط و عدل ایجاد شود که لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ.

۷- از آنجا که در همه ازمنه بطور مستمر پیامبران الهی در میان بشر نبوده بلکه گاهی صدها سال میان پیامبر قبلی و بعدی فاصله و فترت وجود داشته و بعد از پیامبر خاتم هم تا قیامت پیامبری نخواهد بود لذا حکمت الهی اقتضا

می‌کند که دستور العملها و بایدها و نبایدهای پیامبران در جامعه حاکم و جاری باشد و لذا در هر زمانی خداوند تکالیف و عباداتی را بر آنها واجب فرموده تا پیوسته متذکر باشند و خدای را بیاد آورند و ...

با حفظ این مقدمات می‌گوئیم: مصالح و منافع بیشمار تکالیف در هر عصر و نسلی عبارتند از:

۱- تکلیف و عبادات سبب ریاضت و خودسازی است زیرا انسان موحد در سایه خودداری از شهوات و تمایلات نامشروع قدرت می‌یابد که غرائز سرکش را که در وجود او است تعدیل نموده و در مسیر صحیح از آنها استفاده کند، نیروی شجاعت را مهار ساخته و برای خدا شمشیر بزند، نیروی غضب را تعدیل نموده و در برابر منکرات و دشمنان خدا غضبناك شود نه در برابر همسر و فرزندان و ... و مولای متقیان علی (علیه السلام) هم در نهج البلاغه می‌فرماید: و انما هی نفسی اروضها بالتقوی لتأتی آمنة یوم الخوف



الاکبر و تثبت علی جوانب المزلق یعنی من نفس سرکش خود را باتقوا تمرین می‌دهم و رام می‌سازم تا در قیامت با ایمنی وارد صحنه قیامت شود و در آنجا که همه می‌لغزند ثابت و بی‌تزلزل بماند و چنین است که وقتی در میدان جنگ خصم دون سرشت حضرت آب دهان بر چهره‌اش می‌اندازد، علی آن دریای خشم و غضب الهی برمی‌خیزد و پس از مدتی بر سینه خصم نشسته و سر از بدن او جدا می‌سازد و در جواب اینکه علت این امر چه بود می‌فرماید:

خواستم عملم صد در صد برای خدا باشد اینست نتیجه خودسازی و ریاضت نفس که زندگی صد در صد دارای رنگ الهی گردیده است.

۲- بدین وسیله نفس عادت پیدا می‌کند که هماره در امور ما وراء طبیعی و در احوالات مبدء و معاد و کیفیت آفرینش خداوند در عوالم هستی بیندیشد و با براهین ساطعه و قاطعه به راز و رمز حقائق غیبیه جهان پی برد و آگاه می‌شود که زندگی منحصر به زندگی مادی و طبیعی و جهان محسوس نیست.

۳- وجود تکالیف علی الدوام بشر را به یاد وعده‌ها و وعیدهای الهی انداخته و به بشر متذکر می‌شود که هان ای انسانها پرده‌های غفلت را دریده و به فکر قیامت و بهشت و جهنم باشید و بدانید که اگر عمل نکنید فردای قیامت گرفتاریها و عقبات هولناکی در پیش است و این خود اصل مهمی و ضامن اجرائی درونی قویی برای رعایت قانون و ایجاد عدالت در جامعه است.

۴- از همه این منافع مهمتر و بالاتر ثواب اخروی است که در امتثال تکالیف وجود دارد. بنا بر این وجود تکالیف کاملا بایستنی بوده و منافع بسیاری دارد.



(مطلب سوم) (طرح سه اشکال و سه جواب)

این اعتراضات بر جواب متکلمین است:

اعتراض اوّل: ما حسن تکالیف را قبول نداریم زیرا که کسی را در مشقت انداختن و سپس پاداش دادن مانند آنست که کسی را زخمی بزنند و سپس مرهم بگذارند تا بهبودی حاصل کند.

جواب ما: قیاس شما مع الفارق است زیرا که در زخم وارد کردن و سپس مداوا کردن صد در صد ضرر است آن هم بدون هیچ‌گونه غرض عقلائی ولی تکالیف که اینگونه نیستند زیرا در تکالیف مشقتی چند روزه ایجاد می‌شود ولی بدنبال آن پاداشی دائمی است.

اعتراض دوّم: اوّل انسان را به اعمال شاقه گرفتار نمودن و سپس ثواب دادن يك نوع معامله و دادوستد است و در معامله رضایت طرفین شرط است حال شاید انسانی راضی نباشد که مکلّف شود تا پاداش الهی به او برسد.

جواب ما: رضایت طرفینی در مواردی است که اغراض بر حسب اجناس و صفات آنها متفاوت باشد ولی در مثل ما نحن فیه که صد در صد منفعت و سود است هیچ‌کس شك ندارد که مشقت را برگزیده و طالب ثواب می‌گردد و لذا رضایت طرف مقابل شرط نیست همانند طفل نابالغی که نفع و ضرر خود را تشخیص نمی‌دهد امّا ولی او می‌داند و معامله می‌کند و لو رضایت طفل تحصیل نشود چون او تشخیص نمی‌دهد.



اعتراض سوّم: شاید این تکالیف دنیویه برای شکر نعمتهای سابق باشد نه برای ثواب اخروی.

جواب ما: اولا در شکر نعمت مشقت معتبر نیست و ثانیا طلب فعل شاق برای خاطر شکر نعمت، نعمت خدا را از نعمت بودن خارج ساخته و با لطف الهی ناسازگار است.

(مطلب چهارم) (ضرورت تکلیف)

پس از گفتگو پیرامون حسن و بایسته بودن تکلیف راجع به ضرورت تکلیف باید بحث کنیم:

سؤال اینست که: آیا وجود تکالیف در میان انسانها لازم و ضروری است یا خیر؟ به بیان دیگر: آیا به مقتضای حکمت الهیه جعل تکالیف و وجود امر و نهی بر خدای حکیم لازم و ضروری است یا خیر؟.

دانشمندان اشعری مسلك ضرورت و وجوب تکلیف را منکرند زیرا حکمت الهی را به آن معنا که ما قبول داریم قبول ندارند ولی دانشمندان عدلیه طرفدار ضرورت تکلیف هستند و دلیلشان اینست که:

اگر خداوند انسانهای واجد شرائط تکلیف را مکلّف نکند لازم می‌آید اغراء در قبیح و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: خداوند ما انسانها را آفریده و به ما هم نعمت عقل و اراده و وجدان یا نفس لوامه مرحمت فرموده و هم تمایلات و غرائز سرکش را به



مقتضای حکمت در نهاد ما آفریده و به مقتضای این تمایلات و غرائز بشر علی الدوام میل به شهوات و خواسته‌های حیوانی دارد و از کمالات و فضائل که تحصیل آنها دشوار است گریزان است و در روایات هم می‌خوانیم که:

علی بن أبي طالب (علیه السلام) فرموده: الارتقاء الی الفضائل صعب منج و الانحطاط الی الرذائل سهل مرد یعنی پیمودن نردبان فضائل و کمالات و بالا رفتن از این نردبان بسیار دشوار ولی نجات‌بخش است و متقابلا سقوط کردن و

فرو افتادن در منجلاب رذائل و پستیها بسیار آسان ولی کشنده و هلاك‌کننده است. «غرر الحکم ج ۱ حدیث ۱۱۷۹ و ۱۱۸۰».

و نیز می‌خوانیم که: علی (علیه السلام) فرموده: اکره نفسك علی الفضائل فان الرذائل انت مطبوع علیها یعنی نفس خویش را به سمت کمالات انسانی وادار ساز و مجبور کن زیرا که (نفس بطور خودکار و اتوماتیك بسوی) رذائل و پستیها در حال حرکت است.

و یا می‌خوانیم: کلّما زاد علم الرجل زاد عنایته بنفسه و بذل فی ریاضتها جهدها یعنی هر اندازه به دانش مرد افزوده می‌شود باید عنایت و توجه ویژه او به خویشتن خویش افزون گردیده و تمام تلاش خود را در مسیر ریاضت و خودسازی بکار برد. «آدرس هر دو جمله: مستدرك الوسائل جلد دوّم ص ۳۱۰».

و یا در روایت مشهور و معروف می‌خوانیم: حفت الجنة بالمکاره و حفت النار بالشهوات یعنی بهشت به سختی‌ها و کراهتها پیچیده شده [کنایه از اینکه راه رسیدن به بهشت دارای سختی‌ها و گردنه‌های دشواری است که در هر قدمی صدها مانع نفسانی و شیطانی وجود دارد و باید از تمام این موانع پرید و میادین متعدد مین را به سلامت پشت سر گذاشت تا به بهشت رسید] و متقابلا جهنم به شهوات و تمایلات پیچیده شده [همانند راه شیب و سرازیری که انسان خود بخود این راه را می‌پیماید و نیازی به زحمت و تلاش نیست].

شرح کشف المراد، ص: ۲۷۷

بنا بر این بشر بطور طبیعی عنان خویش را بدست هواهای نفسانیه می‌سپارد و حتّی قرآن از زبان یوسف پیامبر هم نقل می‌کند که: وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا ما رَحِمَ رَبِّي با این محاسبه اگر خداوند بتوسط یك سلسله بایدها و نبایدها و وعده ثواب و وعید به عقاب و انذارها و تبشیرها رادع و زاجر درونی در ما انسانها ایجاد نکند هرآینه بشریت خود بخود و بطور مستمر بسوی زشتیها و بدیها خواهد خزید و تنها گروه قلیلی از انسانها ره کمال خواهند پیمود. و این همان اغراء به جهل و قبیح است که زمینه آن را ذات حق فراهم نموده.

بیان ابطال لازم: عقلاء عالم همانگونه که فاعل قبیح را تقبیح می‌کنند همچنین مغری یعنی وادار کننده به قبیح را هم تقبیح می‌کنند و کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

بنا بر این تکلیف یك ضرورت است برای نیل به سعادت و یك ترمز است برای توقف ماشین سریع السیر هوای نفس، و اگر در باطن تکلیف دقت کنی ذات حق بسان پدری مهربان که لحظه به لحظه مراقب کودك بوده و هر کاری را که کودك به میل کودکانه و باطنی می‌خواهد انجام دهد پدر تحت محاسبه دارد اگر خوب است وادار می‌کند به انجامش و اگر زشت است او را به هر نحوی و شیوه‌ای بازمی‌دارد از آن کار خداوند هم برای تکامل بشریت گام به گام دستور العمل صادر فرموده و به هر عمل اختیاری که می‌رسیم یا باید دارد اگر دارای مصلحت باشد و یا نباید دارد اگر آن عمل ذات المفسده باشد. پس ای عزیز قدر این تکالیف را بدان و بدان عمل کن که تنها ره سعادت است.

شرح کشف المراد، ص: ۲۷۸

(مطلب پنجم) (شرائط حسن تکلیف)

پس از آشنائی با اصل حسن و ضرورت تکلیف، وارد می‌شویم در بیان شرائط حسن تکلیف:

اینگونه نیست که میدان تکلیف بدون در و پیکر بوده و هر تکلیفی در هر شرائطی و با هر کیفیتی و برای هر کسی بایستنی باشد بلکه حسن تکالیف برای بشریت هزار و یك قید و شرط دارد و ما در این مطلب بطور مجمل آن شرائط را به چهار دسته تقسیم نموده و بیان می‌کنیم:

الف: شرائط خود تکلیف و خطاب مولی و آنها عبارتند از دو شرط:

١- در نفس خطاب و تکلیف مفسده‌ای نباشد وگرنه چنین تکلیفی قبیح بوده و از حکیم متعال صادر نمی‌شود حال مفسده داشتن گاهی نسبت به شخص همین مکلّف است به اینکه این تکلیف جدید سبب می‌شود تا مکلّف واجب دیگری را ترك کند فی المثل از طرفی مولی به من فرموده: امروز ظهر بر تو نماز ظهر و عصر را واجب نمودم و باید بجا آوری و از طرفی هم اوّل صبح امروز می‌گوید: بر تو واجب نمودم که تا شب بخوابی و هیچ کاری انجام ندهی خوب این تکلیف ثانی با آن تکلیف اوّل قابل جمع نیست. و گاهی نسبت به مکلّف دیگری مفسده دارد فی المثل مولی مرا ملزم می‌کند که بروم و زید را در جهل مرکب بیفکنم تا کار حرامی از او صادر شود و یا واجبی را ترك کند این تکلیف مولی بر من دارای مفسده است نسبت به مکلف دیگر که زید باشد.



٢- خطاب و تکلیف و گفتن افعل یا لا تفعل وقتی بایستنی است که از نظر زمانی بر امتثال تکلیف مقدم باشد آن هم به مقداری که مکلف بتواند برود و آن را بشناسد و سپس در وقت خودش آن را انجام دهد بنا بر این اگر همین الساعة من به نماز مکلف شوم و همین الان هم باید انجامش دهم بدون اینکه نماز را بشناسم و ارکان، شرائط، اجزاء، کیفیت و هیئت آن را به من بازگو کنند چنین تکلیفی قبیح است نه حسن.

ب: شرائط مکلف به یا عمل مکلف و یا متعلق التکلیف و آنها عبارتند از دو شرط:

١- عمل یك عمل ممکن الوجودی باشد از قبیل صلاة و صوم و ...

تکلیف به عملی بایستنی است که برای مکلف ایجاد آن ممکن باشد یعنی مقدور ما باشد بنا بر این تکلیف به ما لا یطاق و تکلیف به محال قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود مثل اینکه مولی بگوید: طر الی السماء یعنی بسوی آسمانها پرواز کن [البته منظور طیران مادی و با همین بدن است وگرنه طیران انسانی بسی بالاتر از طیران پرندگان است و بقول شاعر:

طیران مرغ دیدی تو ز پای بند شهوت بدرآی تا ببینی طیران آدمیت]

یا مثلا کسی را مکلف کنند که یك شبه تمام معلومات دوران عمر ابن سینا را بیاموزد که اینهم از طریق عادی محال است و لو از طریق اعجاز ممکن است کسی یا کسانی راه صدساله را یك شبه طی کنند.

٢- علاوه بر اینکه این عمل یك کار حسن و بایستنی است باید مشتمل بر یك صفت زائده‌ای هم باشد یعنی اگر تکلیف برایتان این فعل است باید عمل یا واجب و یا مستحب باشد که صفت زائده در وجوب همان منع از ترك و یا لزوم فعل است و در مستحب رجحان الفعل است و اگر تکلیف به ترك

این عمل است باید عمل حرام یا مکروه باشد که صفت زائده در حرام همان مفسده ملزمة است و در مکروه همان رجحان ترك و مرجوحیت فعل است با این محاسبه در حقیقت مباحات متعلق تکلیف نیستند و در آنها عقل هم استقلالا حاکم است به اینکه: الاصل فی الاشیاء الاباحه.

ج: شرائط مکلّف [به صیغه اسم فاعل] یعنی خداوند: مکلّف باید دارای سه شرط باشد تا تکلیف و خطاب از ناحیه وی بایسته باشد و آن شرائط عبارتند از:

۱- باید خداوند به صفات فعل یعنی مصالح یا مفاسد آن آگاه باشد تا مبادا ما را به ایجاد قبیح فرمان دهد و یا از انجام واجب و حسن منع فرماید و خلاصه بداند که کدام افعال مصلحت دارند و به همانها امر کند و یا کدام کارها مفسده دارند و از آنها منع کند.

۲- باید خداوند به مقدار ثواب و عقاب هر کاری آگاه باشد یعنی بداند که فلان کار چند درجه پاداش دارد و فلان کار دیگر چند درجه کیفر دارد وگرنه ارزش کار بزرگتر ای چه بسا نزد وی کوچك جلوه کند.

باید مکلّف حکیم باشد یعنی کار قبیح از او صادر نشود تا مبادا به وظیفه‌اش اخلال نموده و ثوابی را به مستحق آن نرساند.

د: شرائط مکلّف [به صیغه اسم مفعول] یعنی انسانها: مکلّف نیز باید دارای سه شرط باشد تا با وجود آنها تکلیف به او صحیح و روا و بایسته باشد و آنها عبارتند از:

۱- قدرت بر انجام فعل داشته باشد بنا بر این تکلیف انسان عاجز و ناتوان قبیح است.

۲- علاوه بر قدرت باید علم به تکلیف هم داشته باشد بنا بر این انسان جاهل و لو مکلف واقعی باشد امّا مکلف فعلی نیست و بقول قرآن: لا

شرح کشف المراد، ص: ۲۸۱

یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها و بقول حدیث: رفع ما لا یعلمون.

۳- اگر عمل یك عملی است که نیازمند یك سلسله ابزار و آلات است، این مقدمات هم در اختیار مکلف باشد. و یا امکان تحصیل آنها برایش باشد وگرنه تکلیف قبیح است.

(مطلب ششم) متعلق تکلیف از دو حال خارج نیست:

۱- یا اعتقاد قلبی است.

۲- و یا عمل جوارحی و جوانحی است.

بخش اوّل را امور نظری می‌نامیم یعنی اموری که مکلف مأمور است در آنها به نظر و شناخت و عقد القلب و بخش دوّم را امور عملی می‌نامیم یعنی اموری که ما مأموریم به عمل کردن و بکار بستن آنها.

امّا امور نظری خود دارای دو شعبه است:

۱- یا اینست که ما مأموریم به تحصیل یقین و حق نداریم به مظنه اکتفا کنیم.

۲- و یا اینست که ما مأموریم به تحصیل مطلق الاعتقاد و لو یقینی نباشد.

بخش اوّل یعنی امور یقینیه باز دو شعبه دارد:

۱- یا باید از طریق براهین عقلی و نقلی یقین پیدا کنیم همانند علم به وجود خدا و توحید حق و علم و اراده و قدرت حق و ... در این موارد راه منحصر به عقل است و از طریق سمع و اینکه قرآن یا سنت گفته کافی نیست.

۲- و یا باید از راه دلائل سمعی تحصیل یقین کنیم همانند یقین به



معراج جسمانی رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و یقین به معاد جسمانی و یقین به عصمت ائمه و انبیاء (علیهم السلام) که با نص قرآنی و یا با سنت متواتره ثابت شده‌اند.

و بخش دوّم یعنی اموری که ظن هم در آنها کافی است باز دو شعبه دارند:

۱- احکام شرعیه فرعیه کلیه و جزئیه الهیه از قبیل وجوب جمعه، حرمت شرب توتون و ...

۲- موضوعات خارجیه مثل ظن به قبله بلد، ظن به تذکیه غنم، ظن به طهارت آب و ...

و امّا امور عملی خود دو شعبه دارند:

۱- احکام شرعیه.

۲- اخلاق و صفات حسنه و رذیله.

احکام شرعیه خود دو شعبه دارند:

۱- آنهائی که عقلی محض بوده و از مستقلات عقلیه بشمار می‌آیند و بیان شارع هم در آن موارد مؤکد حکم عقل است همانند حسن عدل و قبح ظلم، حسن احسان و قبح اسائه و ...

۲- آنهائی که سمعی و نقلی هستند و عقل را در آنها راهی نیست همانند صوم و صلاة و ...

و فقهاء عظام این بخش را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

۱- احکام وضعیه از قبیل: طهارت و نجاست، صحت و بطلان، شرطیت و مانعیت و قاطعیت و ...

۲- احکام تکلیفیه که مشهور فقهاء آنها را به پنج قسم تقسیم می‌کنند:

۱- واجبات ۲- محرمات ۳- مستحبات ۴- مکروهات ۵- مباحات.

و امّا مباحث اخلاقیه را در اینجا عنوان نمی‌کنند ولی به نظر ما اینها

شرح کشف المراد، ص: ۲۸۳

نیز از واجبات و وظائف شرعیه هر مسلمانی است یعنی هر مسلمانی باید خود را به صفات حسنه و کمالات آراسته ساخته و از صفات رذیله و ضد ارزشها پیراسته کند که تفصیل آن را از کتب اخلاق باید جستجو نمود.

(مطلب هفتم)

آیا روزی خواهد آمد که تکالیف به پایان رسیده و از آن پس انسانها مکلف نباشند یا خیر؟ به اعتقاد ما مسلمانان جهان تکالیف منقطع بوده و تا انسان در این دنیا بسر می‌برد مکلف است و همین‌که چشم از این جهان بست و به دیار باقی شتافت دیگر تکلیف و مسئولیتی در کار نیست و دلائل متعددی بر این معنا از عقل و نقل داریم که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- سنت: روایات بسیاری دالّ بر این معنا است از جمله اینکه مولی علی (علیه السلام) در خطبه ۴۲ نهج البلاغه می‌فرماید: الا و ان الیوم عمل و لا حساب و غدا حساب و لا عمل.

۲- اجماع: اجماع مسلمین هم بر انقطاع تکلیف و اینکه دار التکلیف همین دنیا می‌باشد قائم است.

۳- دلیل عقلی: اگر تکالیف ابدی و دائمی می‌بود و تا بی‌نهایت امتداد داشت لازمه‌اش این بود که هرگز و هیچ‌گاه ایصال ثواب به اشخاص مطیع و عقاب به افراد عاصی ممکن نباشد، و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: از لوازم لا ینفك تکلیف وجود مشقت و کلفت است و از لوازم لا ینفك ثواب [بزودی در بحث معاد خواهد آمد] خلوص آن از کدورتها و مشقتها است و لذا میان آن دو جمع نشاید پس باید روزی برسد که تکالیف پایان پذیرفته تا مؤمنان به ثواب اعمال خویش رسیده و یکسره در ناز و نعمت

شرح کشف المراد، ص: ۲۸۴

بسربرند و کافران به کیفر رسند.

بیان بطلان لازم: از مسلمات است که روزی مؤمنان به پاداش اعمال خویش خواهند رسید و این جزء ضروریات دین اسلام است پس ملزوم هم باطل است.

اعتراض: چه اشکالی دارد که کسی بگوید: تکلیف و ثواب همزمان هستند یعنی هر کاری که انسان انجام می‌دهد بلافاصله ثواب یا عقاب آن را در کفش می‌گذارند؟.

جواب: این پندار مستلزم قول به الجاء و اضطرار است و با هدف خلقت که بر آزادی و اختیار بشر در طی مدارج کمال مبتنی شده سازگار نیست عقل حکم می‌کند به اینکه باید ثواب و عقاب متأخر باشد تا هر کسی آزادانه بر خر مراد سوار شده و هر گونه خواست بتازد تا خوبان و بدان از همدیگر ممتاز شوند، اگر بنا بود هر کسی کار خیری کرد بلافاصله پاداش آن را در کفش بگذارند و هر کسی کار زشتی نمود بلا فاصله مجازات شود و یا از پیش دست او بخشکد و نتواند کار بدی انجام دهد خوب کاملا طبیعی بود که همگان به سمت خیرات رفته از شرور اجتناب می‌کردند آنگاه سره از ناسره شناخته نمی‌شد سنت الهی بر اینست که ثواب و عقاب را به تأخیر اندازد تا گروهی

که سودای دنیا دارند و نقد را به نسیه آخرت نمی‌دهند در دنیا خود را نشان دهند و بقول قرآن: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ.

و بقول شاعر:

خوش بود گر محك تجربه آيد به ميان تا سيه‌روى شود هر كه در او غش باشد

اعتراض: در روايات مى‌خوانيم كه بهشتيان در قيامت و در بهشت شكر



و تسبيح و حمد خدا مى‌گويند پس تكاليف دائمى است نه منقطع.

جواب: تسبيح و حمد مؤمنان در بهشت تكليف ناميده نمى‌شود زيرا اين كار بر آنان كلفت و مشقتى ندارد بلكه تسبيح حق در بهشت از هر نعمتى لذتبخش‌تر است.

(مطلب هشتم)

بدون ترديد ما مسلمان نسبت به بايدها و نبايدهاى قرآن و اسلام مكلفيم امّا سخن در اينست كه آيا كفّار هم به اين دستورات اسلامى مكلف هستند يا خير؟ در اينجا يك بحث كلامى داريم و يك بحث فقهى.

امّا بحث كلامى: اشاعره بر اساس مسلك جبر مى‌گويند: كافر مكلف به تكاليفى نيست بلكه مجبور است كه كافر زندگى كند كما اينكه مؤمن هم مجبور است كه مؤمن زندگى كند، در مقابل اماميه و معتزله مى‌گويند: تكاليف الهيه اختصاص به مسلمانان نداشته بلكه بطور مساوى مسلمان و كافر بدان مكلف هستند و در نتيجه معاقبند و شعار ما اينست كه: الكفار عندنا مكلفون بالفروع كما انهم مكلفون بالاصول و معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون بالاصول، و دليل ما اينست كه دليل و علت حسن تكليف و ضرورت آن ميان مسلمان و كافر هر دو مشترك است و آن اينكه تكليف موجب تعرض و در معرض ثواب قرار دادن انسان است و اين معنا ميان مسلم و كافر مشترك است و العلة تعمم پس تكاليف هم ميان آن دو مشترك است.

و امّا بحث فقهى: در كتب فقهيه در بحث شرائط و مقدمات نماز فقها مى‌گويند: يكى از شرائط نماز اسلام است منتهى به عقيده ابو حنيفه و پيروان



او اسلام شرط اصل تكليف است يعنى تا انسان مسلمان نباشد مكلف نيست و به عقيده مشهور فقهاء شيعه اسلام شرط صحت عبادات است يعنى بدون اسلام هم انسان بالغ و عاقل و قادر نسبت به نماز و امثال او مكلف است ولى شرط صحت عبادات وى اسلام است. و خلاصه استدلال او با جوابش از حاشيه شرح لمعه ج ۱ ص ۱۰۴ نقل مى‌شود:

يشترط فى التكليف التمكن من الفعل عقلا و شرعا و نمنع التكليف مع عدم القدرة على المكلف به او معها مع المنع الشرعى كتكليف الجمع بين النقيضين و صوم الحائض فان الاول ممتنع عقلا و الثانى شرعا و ما نحن فيه من القسم

الثانی اذ العبادات لا تصح من الکافر فلا یصحّ التکلیف بها حال کفرهم و لا مع اسلامهم لسقوطها عنهم. و الجواب: انه یصح التکلیف فی زمان کفرهم بان یسلموا ثم یأتوا بالمأمور به فان اسلم و وقت الصلاة باقی مثلا وجب علیه الاتیان بذلك الصلاة و اذا لم یبق وقتها سقط عنه قضائها تفضلا لا بمعنی انه لیس مکلفا للاداء و ان لم یسلم بقیت هذه فی ذمته و یکون مکلفا بالاخری فی وقتها و مثل هذا التکلیف جایز لانه مکلف بتحصیل شرائطها ثم فعلها و منها الاسلام و شانه ح شأن الطهارة للمحدث و لا ریب فی وقوع ذلك و تظهر الفائده لو لم یسلم فی قدر العقاب.

(مطلب نهم) در مطلب نهم چند اشکال را مطرح ساخته و جواب می‌دهیم:

اشکال اول: تکلیف کافر قبیح است «صغری» و خدا کار قبیح نمی‌کند «کبری» پس خداوند کافر را مکلف نمی‌کند «نتیجه».

شرح کشف المراد، ص: ۲۸۷

بیان صغری: تکالیف برای شخص کافر در این دنیا مستلزم ضرر است چون صد در صد سبب رنج و حرمان و مشقت است و در عقبی مستلزم عقاب است که خود ضرری بس بزرگتر است بنا بر این در تکلیف کافر مصلحتی نیست چون ثوابی ندارد پس تکلیف کافر قبیح است. و امّا اثبات کبری در مباحث پیش بیان شد.

جواب ما: اصل تکلیف قبیح نبوده و مستلزم ضرر دنیوی و اخروی هر دو نیست وگرنه باید در حق مؤمن چنین بود درحالی‌که نیست بلکه ضرری که متوجه کافران می‌گردد از سوء اختیار خود آنها ناشی می‌گردد.

اشکال دوّم: شما گفتید: شرط حسن تکلیف آنست که دارای مصلحت بوده و دارای مفسده نباشد درحالی‌که تکلیف برای کافران مستلزم مفسده است زیرا عقاب اخروی را بدنبال دارد پس تکلیف انسان کافر حسنی ندارد.

جواب ما: همانگونه که در جواب اعتراض اول گفته آمد تکلیف کافر بما هو تکلیف مفسده نداشته و قبیح نیست بلکه کاملا مصلحت دارد و آن اینکه کافر را در معرض ثواب الهی قرار می‌دهد و این مفسده در حق کافر که عقاب اخروی باشد از اراده خود او سرچشمه گرفته که او بسوء اختیار خود ایمان نیاورده و به وظائف عمل نکرده و الامتناع بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار.

اشکال سوم: تکلیف کفار فایده‌ای ندارد زیرا که غرض از تکلیف رسیدن به ثواب الهی است و حال آنکه کفار به ثواب نمی‌رسند پس تکلیف آنها عبث است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

جواب ما: فایده تکلیف رسیدن به ثواب در خارج و بالفعل نیست بلکه غرض در معرض ثواب قرار دادن است و این معنا در حق مؤمن و کافر هر دو محقق است.

شرح کشف المراد، ص: ۲۸۸

(مسأله دوازدهم) (لطف)

دوازدهمین مسأله در باب عدل الهی مسأله لطف است و در این رابطه نیز همانند باب تکلیف مطالبی مطرح است که بترتیب عنوان می‌کنیم:

(مطلب اوّل) [لطف در لغت عرب]

لطف در لغت عرب به معنای ملاطفت یعنی ملایمت و رفق و مدارا آمده است و امّا در اصطلاح اهل کلام عبارتست از: اللطف هو ما یکون المکلف معه اقرب الی فعل الطاعة و ابعد عن فعل المعصیة و لم یکن له حظ فی التمکین و لم یبلغ حد الالجاء یعنی لطف عبارتست از اموری که بتوسط آنها مکلّف به انجام طاعات نزدیکتر و از انجام معاصی دورتر می‌گردد با وجود دو صفت:

۱- سهمی برای آن امر در تمکین و قادر ساختن مکلف نیست زیرا اموری که در اصل تمکن مکلف دخیل می‌باشند آنها شرط تکلیف هستند و تا خدا آنها را ندهد ما مکلف نیستیم فی المثل اگر انجام فعلی از عبد نیاز به یك سلسله ابزار و آلات از قبیل دست و پا و چشم و ... دارد باید خداوند آنها بدهد و اگر نه من بدون آنها مکلّف نخواهم بود و لطف بالاتر از اینست.

۲- آن امر سبب الجاء مکلّف نشود یعنی به سر حدّ اضطرار نرسد وگرنه بازهم موجب جبر بوده و با تکلیف منافی خواهد بود درحالی‌که لطف با

شرح کشف المراد، ص: ۲۸۹

تکلیف منافی نیست.

بیان مطلب: غرض اصلی ذات حق از این همه وعده‌ها و وعیدها، ارسال رسل، انزال کتب و ... آنست که معصیت و نافرمانی از جامعه ریشه کن شده و اطاعت و فرمانبرداری از دستورات الهی در اجتماع حاکم گردد تا در نهایت بشریت به خوشبختی دارین نائل آیند و روی همین اصل تکالیف و دستوراتی را برای ما مقرر فرموده است آنگاه خداوند به یکی از سه نحو ذیل می‌تواند تکالیف را به عباد برساند:

۱- مراد و مطلوب خویش را به انسانها ابلاغ فرموده و اسباب و عواملی هم که در اتیان آن مراد دخیل می‌باشند در اختیار بشر قرار دهد یعنی به آنها توانائی و ابزار کار بدهد ولی دیگر وعده‌ای و وعیدی و ... نباشد.

۲- راه هر نوع تخلف و سرپیچی از دستوراتش را بروی بندگان بسته و آنان را به انجام طاعات و ترك معاصی مجبور سازد فی المثل تا شخصی خواست قدمی در مسیر ضد خدا گام بردارد قدم او را بشکند و تا خواست دست به گناهی بیالاید دست او را بخشکاند و تا چشمی خواست به نامحرم بنگرد او را کور سازد و ... و چنین امری بر خلاف حکمت الهی از تکالیف در این دنیا است که همان آزمایشی و تکامل باشد و از سراسر آیات و روایات بخوبی مستفاد است که خدا چنین تکلیفی نفرموده.

۳- بندگان را مکلف فرموده و بدنبال آن آنها را بسوی اعمال صالحه ترغیب نموده و وعده بهشت دهد که اگر با اختیار فلان طاعت را بجا آوردید به نعمت بهشت می‌رسید و از اعمال طالحه بر حذر دارد و وعده جهنم دهد بدون اینکه به سر حد جبر و اضطرار برسد. (لطف یعنی این).

نکته: مواردی که عقل خود حسن و قبح فعلی را ادراك می‌کند در آنجا ارسال رسل لطف است و بقول اصولیین: الواجبات الشرعیة الطاف فی

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۰

الواجبات العقليه ولی مواردی که عقل ادراکی ندارد از قبیل وجوب صلاة و صوم با این کیفیات و هیئات مخصوصه در اینجاها ارسال رسل لطف نبوده بلکه شرط تمکن مکلف است و تا نباشد تکلیفی نیست.

(مطلب دوّم) الطاف خداوندی در یك تقسیم بدو دسته می‌شوند:

۱- لطف عام خدا: یعنی لطفی که شامل حال همگان و برای عموم ناس است چه مشرك و بت‌پرست و چه مؤمن و موحد و خداپرست نظیر ارسال رسل و انزال کتب و وعده و وعید و ...

۲- لطف خاص الهی: که مخصوص گروه خاصی است و آن عبارتست از توفیق انجام واجبات و ترك محرمات که در اثر لیاقت و آمادگی خود انسان خداوند به وی توفیق چنین امری را می‌دهد با حفظ این تقسیم جناب علّامه می‌فرماید: گاهی لطف می‌گوئیم به امری که محصّل طاعت است یعنی اگر این لطف آمد بنده طاعت را اختیار می‌کند و واجب را انجام داده و حرام را ترك می‌کند و این نامش توفیق است یعنی خدا است که توفیق انجام طاعات را به ما می‌دهد و خدا است که ما را بر ترك معاصی موفق می‌دارد و این یك لطف خاص است زائد بر الطاف عامه الهیه از قبیل عقل و انبیاء و ائمه (علیهم السلام) و در دعای معروف می‌خوانیم: «اللهم ارزقنا توفیق الطاعة و بعد المعصیة».

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۱

(مطلب سوم) (وجوب لطف)

تردیدی در حسن و بایسته بودن لطف به معنای مذکور نیست ولی سخن در وجوب و ضرورت آنست: در رابطه با وجوب لطف میان دانشمندان اسلامی اختلاف است و دو نظریه مطرح است:

۱- مشهور دانشمندان عامّه می‌گویند: لطف بر خداوند واجب نیست و ترك آن تالی فاسدی ندارد.

۲- مشهور دانشمندان خاصه می‌گویند: به مقتضای حکمت و عدل الهی لطف بر خدا واجب است و برای اثبات وجوب دو دلیل اقامه می‌کنند:

دلیل اوّل: لطف محصل غرض مولی است «صغری» و هر چیزی که محصل غرض باشد بر مولی فرض و لازم است «کبری» پس لطف بر خداوند واجب است «نتیجه».

بیان صغری: از طرفی خواست الهی بر اینست که بندگان دستورات او را اجرا کنند و از طرفی هم خدا می‌داند که هرگاه یك نوع ملاطفت و تلطف پدرانه‌ای با آنها نداشته باشد مثلا ارسال رسل نکند، انزال کتب نکند، نامه‌ها بسویشان نفرستد و ... آنها فرامین حق را اجراء نخواهند کرد و از سوی دیگر انجام این امور یعنی ارسال رسل و ... هم برای خداوند مشقتی ندارد با این محاسبات اگر خدای حکیم چنین ملاطفتی نداشته باشد نقض غرض نموده

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۲

و به هدف اصلی خلل وارد ساخته است پس لطف محصل غرض است.

بیان کبری: چون اگر لازم نباشد نقض غرض شده و نقض غرض قبیح است و از مولای حکیم محال می‌باشد.

مثال عرفی: جنابعالی دوست دارید که آقای زید امروز نهار به منزل شما بیاید و از غذاهای شما تناول کند ولی می‌دانید که زید انسانی است که تا نامه‌ای بسویش ارسال نکنید یا تلفنی دعوتش نکنید یا پیکی را بسوی او نفرستید از پیش خود به منزل شما نخواهد آمد و این کارها هم برای شما کاملا مقدور است، حال بیائید و غذا آماده کنید ولی این کارها را انجام ندهید شما نقض غرض کردید و باید دعوتنامه می‌فرستادید.

دلیل دوّم: لطف بر خداوند واجب است زیرا اگر لطف نکند لازم می‌آید که عذاب نمودن بندگان عاصی قبیح باشد هر چند مذمت دنیوی آنها قبیح نباشد بنا بر این اگر مکلف کار زشتی انجام دهد که عقل قبح آن را درك ننموده که حتما عقابی نیست و اگر عقل هم زشتی آن را می‌فهمد ولی از سوی خداوند پیامبری نیامده و حرمت شرعی را بیان ننموده باز آن شخص مستحق مذمت دنیوی و لسانی هست ولی مستحق عقاب اخروی نیست و نباید کیفر شود زیرا که عقوبت بر حرمت شرعی متفرع است و حرمت شرعی هم بر ارسال رسل متفرع است و در قرآن می‌خوانیم: وَ ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.

و می‌خوانیم: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ.

و یا در سوره طه آیه ۱۳۴ می‌خوانیم: وَ لَوْ أَنَّا أَهْلَكْناهُمْ بِعَذابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقالُوا رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولًا پس برای حسن و صحت عقاب باید لطف در کار باشد و الّا قبیح است.

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۳

(مطلب چهارم) (اقسام لطف)

بطور کلی لطف دارای تقسیماتی است که در آینده بطور مجمل خواهد آمد ولی اصلی‌ترین تقسیم آن اینست که لطف سه شعبه دارد:

۱- شعبه‌ای از آن فعل خدا بوده و بر خداوند واجب است از قبیل ارسال رسل و انزال کتب و وعدها و وعیدها و عقل و ...

۲- بخشی از آن فعل عبد بوده و بر خود مکلف واجب است نظیر تعلم قرآن و تحصیل علوم و معارف اسلام و شناخت احکام و اخلاق و اعتقادات اسلامی در این بخش به مقتضای حکمت بر خداوند واجب است که تحصیل این امور و شناخت آنها را بر بندگان واجب گرداند تا آنها بروند تحصیل کنند و در بخشی از معارف عقد القلب پیدا کنند و بخش دیگر را عمل کنند چون تا نشناسند عمل نکنند.

۳- بخشی از آن هم مستقیما نه فعل عبد مکلف است و نه فعل خدای مکلّف بلکه فعل فرد ثالثی است نظیر وعظ و اندرز و مدارس علمیه و امر به معروف و نهی از منکر و ... در این قسمت هم بر خداوند فرض است که این وعظ و امر و نهی را بر دیگران واجب کند و برای آنها ثوابهای کلانی هم مقرر کند تا آنها به وظیفه عمل نمایند تا مکلف هم به دستورات خداوندی عامل شود.

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۴

(مطلب پنجم) (سخنان اشاعره)

در این قسمت اعتراضات اشاعره بر قانون لطف را همراه با جوابش بیان می‌کنیم:

اشاعره قانون لطف را انکار نموده و بر آن چندین اعتراض دارند:

اعتراض اوّل: هنگامی می‌توان گفت فلان امور لطف است و لطف هم بر خداوند واجب است که به همه جهات و مصالح و مفاسد امور و کارها محیط باشیم و آگاهی داشته باشیم یعنی بر ما محرز باشد که فلان عمل صد در صد دارای مصلحت بوده و هیچ‌گونه مفسده‌ای ندارد و امّا به صرف اینکه بدانیم که در فلان عمل مصالحی وجود دارد ولی ندانیم که آیا مفاسدی هم دارد یا خیر نمی‌توانیم بگوئیم: هذا العمل لطف و کل لطف واجب علی اللّه زیرا شاید این لطفی که شما بر خدا واجب می‌کنید دارای جهات قبحی هم باشد که شما از آن آگاه نیستید با احتمال نمی‌توانیم به ضرس قاطع بگوئیم: لطف خدا واجب است.

جواب ما: لطف یعنی اموری که ما را به طاعت خدا نزدیك و از معصیت خدا دور می‌دارد و چیزی که اینگونه باشد ما یقین داریم که هیچ مفسده‌ای نداشته بلکه صد در صد دارای مصلحت است پس قاطعانه می‌توانیم بگوئیم:

اللطف واجب.

اعتراض دوّم: شما عدلیه معتقدید که کافر هم نسبت به دستورات اسلام مکلف است ما می‌گوئیم: آیا خداوند نسبت به کافران هم اعمال لطف

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۵

می‌کند یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا کافر با وجود لطف مکلف است یا با عدم لطف؟ اگر بگوئید مع وجود اللطف مکلف است می‌گوئیم: این سخن باطل است چون حقیقت لطف آنست که ملطوف فیه در آن مورد حاصل باشد و نسبت به کافر اینگونه نیست و اگر بگوئید مع عدم اللطف مکلف است می‌گوئیم: این نبودن لطف نسبت به کافر از دو حال خارج نیست: ۱- یا همراه است با عدم قدرت خداوند بر لطف ۲- و یا همراه با وجود قدرت است.

احتمال اول فاسد است چون مستلزم تعجیز خداوند است درحالی‌که قبلا ثابت شد که قدرت خداوند نامتناهی است و احتمال ثانی هم مستلزم اخلال به واجب است و خداوند اخلال به واجب نمی‌کند پس نتیجه می‌گیریم که لطف در حق کافر نیست پس کافر مکلف نیست.

جواب ما: ما اختیار می‌کنیم شق اول را یعنی می‌گوئیم: خداوند در حق مؤمنین هر لطفی فرموده در حق کفار هم همان لطف را نموده یعنی برای هر دو ارسال رسل فرموده، برای هر دو انزال کتب نموده به هر دو عقل داده و ...

منتهی لطف کردن بدان معنا نیست که ملطوف فیه یعنی هدایت و انجام طاعات حتما حاصل شود زیرا که این مستلزم جبر است و قبلا بطلان آن ثابت شد بلکه بدان معنی است که بنده را به ملطوف فیه نزدیك می‌کند و وجود ملطوف فیه را بر عدم آن ترجیح می‌دهد و خلاصه زمینه ایجاد ملطوف فیه را فراهم می‌سازد و امّا اینکه کافر اطاعت نکرده و ایمان نیاورده بلحاظ جهت قویتری است که اراده او باشد و این ربطی به خداوند ندارد.

سپس جناب علّامه می‌فرماید: این سخن وسطی خواجه شاید اشاره به جواب شبهه دیگری باشد و آن اینکه: اگر لطف بر خدا واجب بود حتما انجام می‌داد چون او اخلال به واجب نمی‌کند و اگر انجام می‌داد لازمه‌اش این بود هرگز معصیتی از مکلفین صادر نشود چون خداوند بر هر چیزی قادر است

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۶

و اگر لطف هم از فعل او بوده و بر او واجب بود انجام می‌داد و در نتیجه همگان مطیع بوده و احدی عاصی نمی‌شد درحالی‌که چنین نیست زیرا که کفر و شرك و بت‌پرستی در خارج هست، فسق و فجور و معاصی هم در خارج بوفور پیدا می‌شود پس معلوم می‌شود لطف بر خدا واجب نیست.

جواب ما: همان است که لطف بر خداوند در حق همه بندگانش واجب است ولی لطف به معنای جبر نیست تا ملطوف فیه حتما محقّق شود بلکه به معنای زمینه‌سازی و در معرض نسیم‌های الهی قرار گرفتن است ولی بشر موجودی است که اگر همه مقدمات کار هم برایش فراهم شود ولی او اراده نکند آن کار انجام نمی‌گیرد.

اعتراض سوّم: اگر لطف بر خداوند واجب بود هرگز در قرآنش خبر نمی‌داد از اینکه فلان گروه اهل بهشت بوده و فلان فرد یا گروه اهل جهنم خواهد بود و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: چنین اخباری سبب اغراء در معصیت است یعنی باعث می‌شود و وادار می‌کند که آن کسی را که خدا خبر داده از جهنمی بودن او همانند ابلیس، ابو لهب، کفار، عصاة و ... بیشتر گناه بکند و با خود بگوید که اکنون که مقدر شده تا ما در قیامت به جهنم برویم بگذار تا در این دنیا عیش و عشرت نموده و از لذات آن بیشتر بهره ببریم، بگذار همانند چهار پایان آزاد بوده و به هر کار زشتی دست یازیم و ... و بدون شك اغراء به قبیح، قبیح است و بقول شما عدلیه خدای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد.

بیان بطلان لازم: اینکه خداوند خبر نداده باشد باطل است زیرا سراسر قرآن مملو است از اینکه منافقین در درك اسفل از نارند، کفار در جهنم مخلدند، آدمکشان در جهنم مخلدند، طاغوتها و ستمگران جهنمی‌اند ابو لهب

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۷

و شیطان و ... جهنمی است. فالملزوم مثله پس لطف بر خدا واجب نیست.

جواب ما: امّا خبر دادن خداوند از اینکه فلانی اهل بهشت می‌شود اغراء به قبیح نیست زیرا ای چه بسا همین خبر دادن موجب شود که آن شخص به اختیار خویش از همه بدیها خود را منزه کند تا در قیامت شرمسار نشود و امّا اخبار از جهنمی بودن شخص یا گروهی هم مفسده ندارد و موجب اغراء به قبیح نیست زیرا که این اخبار اگر نسبت به شخص جاهل و منکر باشد که مفسده ندارد همانند ابو لهب و یا کفار که آنها اصلا خدا و قیامت را قبول ندارند تا این اخبار در آنان تأثیر بیشتری گذارده و سبب گناه بیشتری شود، و اگر نسبت به عالم باشد همانند ابلیس که علم به خدا و معاد و عذاب جهنم داشت بازهم اخبار خداوند به عاقبت امر او داعی بر اصرار به گناه و کفر نیست چون ابلیس نیك می‌داند که هر چه اصرار بیشتری ورزد گناهانش بیشتر شده و عقاب او صد چندان می‌شود پس خداوند مغری به قبیح نیست پس ما ملازمه را قبول نداریم.

قوله: و یقبح منه تعالی التعذیب مع منعه دون الذم:

این بیان را سابقا در بیان دلیل دوم بر وجوب لطف توضیح دادیم بازهم خلاصه‌اش اینست که: اگر خداوند از لطف ممانعت کند یعنی رسولان نفرستد و ... لازم می‌آید که عقاب کردن انسانهای عاصی قبیح باشد بنا بر این اگر کسی کار قبیحی انجام دهد که عقل آن را تقبیح می‌کند ولی خداوند پیامبرانی نفرستاده تا شرعا هم حرمت پیدا کند این

فاعل قبیح پیش از شرع را نباید عقاب کرد و قرآن فرموده: وَ لَوْ أَنَّا أَهْلَكْناهُمْ بِعَذابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقالُوا رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولًا «طه/ ۱۳۴» در این آیه خداوند خبر داده از این واقعیت که ما اگر لطف خویش را دریغ نموده و ارسال رسل نمی‌کردیم جا داشت که آنان به ما اعتراض نموده و عرضه بدارند بار الها چرا پیامبران را

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۸

بسوی ما نفرستادی تا حرمت این عمل را به ما گوشزد کنند تا ما مرتکب نشویم حال وقتی این سؤال بجا است که عقاب مردمان و اهلاك آنها بدون بعثت قبیح باشد.

آری مذمت و سرزنش زبانی و دنیوی آنها قبیح نیست چون مذمت اختصاص به مکلفین ندارد بلکه هر انسانی که کار قبیح عقلی را انجام دهد عند جمیع العقلاء مستحق مذمت است چه از نظر شرعی مکلّف باشد یا خیر و لذا اگر انسانی انسان دیگری را بر کار قبیح وادار کند و او این عمل را مرتکب شود عند العقلاء آن باعث و وادارکننده هم مؤاخذه و مذمت دارد چنانکه ابلیس مذمت می‌شود که چرا مردمان را به جهنم فرستادی با اینکه او مجبورکننده نیست بلکه فقط دعوت و تحریك نموده و بقول قرآن: ابلیس در قیامت گوید:

ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ ... فَلا تَلُومُونِي وَ لُومُوا أَنْفُسَكُمْ «ابراهیم/ ۲۲».

(مطلب ششم) در این قسمت پنج حکم از احکام و لوازم قانون لطف را ذکر می‌کنیم:

حکم اوّل: باید میان لطف و ملطوف فیه [عملی که در آن لطف محقق شده] مناسبت باشد و منظور از مناسبت آنست که حصول لطف مؤثر بوده و مقرب باشد و داعی بیشتری در مکلّف بوجود آورد برای تحقق بخشیدن ملطوف فیه و دلیل این تناسب آنست که اگر اینگونه نباشد لازم می‌آید که لطف بودن این امر از لطف بودن ضد آن اولی نباشد پس ترجیح بلا مرجح می‌شود.

شرح کشف المراد، ص: ۲۹۹

حکم دوّم: لطف هنگامی لطف است که به سر حدّ الجاء و اضطرار نرسد وگرنه لطف نیست و در تعریف لطف هم به این امر اشاره شد آری الجاء و اضطرار به فعل طاعت و ترك معصیت شبه اللطف است در اینکه این نیز داعی بسوی فعل است ولی متکلمین می‌گویند: شرط لطف آنست که به حدّ الجاء نرسد.

حکم سوّم: لطف آنست که بشر را به طاعت نزدیك کند و چنین امری متفرع بر علم است یعنی اینکه مکلّف بداند که این عمل لطف است و الّا اگر لطف را نشناسد و ملطوف فیه را نشناسد داعی به فعل پیدا نمی‌کند منتهی گاهی علم اجمالی به لطفیت دارد و گاهی علم تفصیلی، علم اجمالی هم کافی است.

حکم چهارم: لطف آنست که علاوه بر حسن مشتمل بر وصف زائدی باشد یعنی اگر از فعل ما است باید واجب یا مستحب یا حرام یا مکروه باشد و اگر از فعل خداوند است باید در حکمت الهی واجب باشد پس مباحات را شامل نمی‌شود.

حکم پنجم: گاهی لطف بر خداوند واجب است امّا نسبت به فعل معینی از عبد مثل ایجاب نماز در حق هر مکلّفی و نام این واجب، واجب تعیینی است و گاهی نسبت به احد الفعلین او احد الافعال واجب است بطور غیر معین و آن در صورتی است که هر کدام از این افعال بر مصلحتی مشتمل باشند که قائم مقام دیگری بشود چه نسبت به فعل ما

مثل ایجاب خصال کفّاره در باب صوم علی التخییر و چه نسبت به فعل خداوند مثل اینکه خدا می‌خواهد به زید لطف نموده و فرزندی عنایت کند و قدرت دارد که فرزندی با این صفات جسمانی

شرح کشف المراد، ص: ۳۰۰

بدهد یا با آن صفات در اینجا وجوب لطف بر خدا وجوب تخییری است و نه تعیینی آنگاه لطف تخییری یك شرط هم دارد و آن اینکه هر کدام از دو بدل حسن و دارای مصلحت باشند و جهت قبحی در میانه نباشد. البته این مطلب اجماعی نیست زیرا که گروهی از عدلیه می‌گویند عمل قبیح هم ممکن است لطف باشد مثلا ستمگری ستمکاران داعی شود که مردمان روی بدرگاه الهی آورده و استغاثه نمایند همانند مریض نمودن خداوند افرادی را که سبب می‌شود بیشتر به خدا روی آورند و استدلال هم کرده‌اند به اینکه: همانطوری که حصول الم از فعل خداوند لطف است چون موجب می‌شود که انسان بیشتر به یاد خدا باشد همچنین حصول ظلم از بنده هم گاهی لطف است.

ولی جواب ما اینست که: ظلم قبیح است درحالی‌که لطف قبیح نبوده بلکه حسن دارد پس ظلم لطف نیست آری لطف در علم مظلوم به ظلم است نه در خود ظلم، علم است که او را به درگاه خدا می‌کشاند و از خدا می‌خواهد که ظلم را ریشه کن سازد.

در خاتمه: مسأله لطف ابعاد وسیعتر عرفانی و تفسیری دارد که در کتب کلامیه عنوان نمی‌شود از قبیل اینکه: لطف خاص داریم و لطف عام، الطاف تکوینیه داریم و الطاف تشریعیه، الطاف جلیه داریم و خفیّه که هر کدام جای بحث دارند.

شرح کشف المراد، ص: ۳۰۱

(مسأله سیزدهم) (بلاها و مصیبتها)

سیزدهمین مسأله در باب افعال الهی مسئله بلاها و مصیبتهائی است که بسان پتکی از هر طرف در مسیر زندگی بر پیکر نحیف انسانیت کوبیده می‌شود، سیل‌ها- زلزله‌ها- طوفانها و مرگ‌ومیرها و دهها بلیّه دیگر برخی از بلاهای مورد نظر است حال سخن در اینست که اینهمه بلاها و گرفتاریها با حکمت و عدل الهی چگونه می‌سازد؟ در باب آلام چند بحث مطرح است:

اولین بحث و قبل از هر سخنی باید تناسب این بحث و نیز بحث بعدی را با مباحث پیشین روشن سازیم: مناسبت در اینست که: در مباحث قبلی پیرامون الطاف الهیه و مصالح واقعیه سخن گفتیم.

۱- مصالحی که به دین ما مربوط می‌شود و ثمرات مستقیم دنیوی ندارد.

۲- مصالحی که به دنیای ما ارتباط داشته یعنی دارای منافع دنیوی است.

مصالح دینیه به نوبه خود دو دسته می‌شود: ۱- منافع ۲- مضار، و مضار هم شعبه‌ها و ابعادی دارد که از جمله آنها الام و مصائب و امراض است و از جمله آنها آجال و گرانیها و ... است روی این اصل بدنبال سخن از الطاف الهی از آلام و بلایا سخن می‌گوئیم که فی الواقع شعبه‌ای از لطف الهی و از الطاف خفیه الهیه است و از آن رهگذار که این آلام و مصائب بلا عوض نیست لذا بدنبال بحث از آلام از اعواض بحث می‌شود.

شرح کشف المراد، ص: ۳۰۲

(مبحث دوّم)

آیا آلام و مصائب، حسن و بایستنی هستند؟ یا قبیح و نبایستنی؟ در این رابطه سه نظریه مطرح است:

۱- ثنویه و دوگانه‌پرستان جهان می‌گویند: کلیه آلام و مصائب و گرفتاریها قبیح و نبایستنی بوده و هیچ جهت حسنی در آنها مشاهد نمی‌شود.

۲- اشاعره دنیا می‌گویند: کلیه آلام و مصائب حسن و بایستنی است و این سخن بر اساس مبنای آنان در باب حسن و قبح است که می‌گویند: هر چه آن خسرو کند شیرین بود پس هر بلائی که در این دنیا به انسان می‌رسد از قبیل فقرها، مرضها، زلزله‌ها و طوفانها و ... از طرف خدا بوده و خالق آنها خداوند است و او خواسته که چنین باشد و هر چه را خدا انجام دهد حسن بوده و جای چون و چرا نیست و بقول قرآن: لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ، فعال لما یشاء، فَعَّالٌ لِما یُرِیدُ و ....

۳- سایر گروهها و دانشمندان می‌گویند: آلام و مصائب دو دسته‌اند:

۱- برخی از آنها نیکو و بجا و بایستنی است و منافاتی با حکمت الهی ندارد.

۲- و بخشی از آنها قبیح و نبایستنی است و اگر خدا فاعل آن باشد با حکمت او سازگار نیست و خود این گروه‌ها اختلاف دارند در اینکه: فلسفه حسن بخش اول از آلام چیست؟.

حضرات تناسخیه و بکریه می‌گویند: فلسفه حسن این نوع از بلاها تنها استحقاق است یعنی این بلاها عکس العمل اعمال ما است و ما کاری

شرح کشف المراد، ص: ۳۰۳

کردیم که مستحق آنها شدیم پس باید بچشیم و بقول قرآن: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِیزُ و اینان معتقدند که: ارواح ما انسانها قبل از اینکه به این ابدان فعلیه تعلّق بگیرد در ابدان انسانهای دیگری بوده و در آن قالب معاصی و گناهانی را مرتکب گشتند که مستحق بلا شدند و هم اکنون در این بدن فعلی سزای اعمال خویش را می‌بینند.

به نظر دانشمندان امامیه و اکثر علماء معتزله قول به تناسخ از ریشه باطل است و در جای خود براهین قوی و دندان‌شکنی مبنی بر ابطال آن آورده‌اند و به عقیده ما بلاها چند شعبه دارند و هر کلام از جهتی دارای حسن است:

۱- خود مکلف استحقاق آزار و شکنجه و بلا را داشته و این مصائب عکس العمل کار او است و بقول شاعر:

این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا

و قرآن شریف هم می‌گوید: إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ «/».

حال بلاهائی از قبیل حدود و تعزیرات الهی نسبت به ارتکاب منکرات و از قبیل ظلم ظالمین و ... از این نوع است.

۲- بلاها و مصیبتهائی که بدنبال آنها منافع عظیمی نصیب انسان می‌شود همانند جهاد در راه خدا که آن همه مشقت و رنج و الم دارد ولی بدنبال آن عزت و عظمت و سربلندی دارین و غنائم و ... نصیب بشر می‌شود و بقول قرآن: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ و مانند سختی‌ها و جان‌کندنهای دوران تحصیل که ثمره‌اش عالم شدن و عزت دارین پیدا کردن است و ...

۳- بلاهائی که سبب دفع یك ضررهای بزرگتر می‌گردد نظیر بریدن

شرح کشف المراد، ص: ۳۰۴

عضو فاسد از اعضاء بدن است که اگر بماند فساد او سرایت نموده و سایر اعضا را نیز به فساد و نابودی می‌کشاند حال برخی از بلاها از این قبیل است مثل فقر که مایه سلامت و حفظ دین می‌شود که اگر ثروتمند بود ای چه بسا طغیان نموده و همانند قارون زیر بار فرمان موسی نمی‌رفت و مانند مرض که انسان را به یاد خدا انداخته و قدری از تیرگیهای دل را می‌شوید و ...

۴- بلاهائی که بر طبق سنت‌های الهی بوجود می‌آید، توضیح اینکه خداوند در این جهان سنتها و قانونهائی دارد که این قوانین لا یتغیر هستند و بقول قرآن: فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِیلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِیلًا مثل قانون جاذبه و مثل سوختن آتش و مثل آتشفشانها و زلزله و ... و این قوانین صدها و هزاران فایده دارد ولی در یك مورد هم سبب هلاکت و نابودی انسان یا انسانهائی می‌شوند.

۵- بلاهائی که جنبه دفع و پیشگیری دارد مثلا شخصی به شما حمله‌ور شده و قصد جان شما را می‌کند ولی شما برای حفظ جان از خود دفاع نموده و قبل از او ضربه را وارد ساخته و او را از پای در می‌آورید که این برای او بلا محسوب می‌شود.

(مطلب سوم)

بلاها و آلامی که از سوی خداوند بر انسانها وارد می‌شود نظیر اینکه فردی را افلیج خلق نموده و دیگری را نابینا می‌آفریند و ... هم باید مشتمل بر منفعت زائده بر این درد برای آن دردمند و متألم باشد و هم باید مشتمل بر لطف باشد یا برای خود متألم و یا برای دیگران یعنی سبب نزدیکتر شدن خود او یا دیگران به طاعات و دوری از معاصی باشد.

شرح کشف المراد، ص: ۳۰۵

امّا اینکه باید مشتمل بر منفعت زائده باشد بدلیل اینکه: اگر این بلاها مشتمل بر منافع عظیمتر نباشد لازمه‌اش اینست که خداوند نسبت به این متألم ظالم باشد چون کسی را به رنج انداخته هیچ عوض نداده و یا به همان اندازه داده که قبل و بعد از تألم مساوی شده و این لازم فاسد و باطل است چون خدا حکیم است و ظلم قبیح است و مولای حکیم کار قبیح نمی‌کند. پس ملزوم هم باطل می‌شود پس باید منفعت بزرگتری در مقابل این آلام باشد.

و اما اینکه باید مشتمل بر لطف باشد بدلیل اینکه: اگر این آلام لطف نباشد لازم می‌آید که عبث و بیهوده باشند و اللازم باطل چون عبث قبیح است و لا یصدر من الحکیم فالملزوم مثله.

البته بلاهائی که از خداوند به ما می‌رسد دو دسته‌اند:

۱- بلاهای ابتدائی مثل همان مثالهای فوق که مورد بحث ما در همان بود.

۲- بلاهای مجازاتی که نامش مکافات عمل است و امتهائی را بخاطر زشتکاریهایشان غرق نموده یا عذابهای رنگارنگ بر آنان فرو می‌فرستد و بقول شاعر:

از مکافات عمل غافل مشو گندم از گندم بروید جو ز جو

مطلب سوم در رابطه با بخش اوّل بود وگرنه در بخش دوم اشتراط منافع عظیمتر معنا ندارد.

(مطلب چهارم)

برخی از آلام و رنجهائی که انسان در دنیا به آن مبتلا می‌شود به قول مشهور ممکن است عقاب و کیفر پاره‌ای از معاصی وی باشد و روی همین

شرح کشف المراد، ص: ۳۰۶

اصل می‌گویند: ممکن است که خداوند افراد کافر و فاسق را به انواع و اقسام مرضها مبتلا سازد آن هم به عنوان مجازات و دلیل امکان اینست که این بلاها، رنجهائی است که به مستحقین آنها رسیده و هیچ مانعی ندارد که مجازات و مکافات باشد منتهی برخی از عقوبات و بخش عمده عقوبت کافر و فاسق در قیامت است ولی در بعض قلیلی از آنها ممکن است تعجیل شده و در همین دنیا معاقب باشد و فلسفه این تعجیل هم وجود مصلحت و لطف است برای مکلّفین و ای چه بسا خود کافر هم متنبه شود کما اینکه حدود الهی از قبیل حدّ شرب خمر و حدّ زنا و ... عقوبت است ولی در آن تعجیل می‌شود بخاطر مصالح مهمّه مسلمین. امّا گروهی از دانشمندان معتزله می‌گویند: این بلاها ممکن نیست که عقوبت باشد زیرا که این بلاها از مقدرات الهی است و انسان باید به قضا و قدر الهی راضی باشد پس باید به این بلاها تن در دهد و راضی باشد و تسلیم باشد و جزع و فزع ننماید درحالی‌که اگر عقوبت بود نباید بشر به عقاب راضی باشد در نتیجه آلام دنیویه محنت‌ها و بلاهائی است که برای صالح و طالح اتفاق می‌افتد و هیچ‌کدام مؤاخذه نیست.

جناب علّامه در جواب می‌گویند: ما ملازمه استدلال شما را قبول نداریم که گفتید: و لا یلزمهم ذلك فی العقاب یعنی عقاب لازم ندارد رضایت و تسلیم را ما می‌گوئیم: رضایت به دو معنی استعمال می‌شود:

۱- راضی بودن یعنی معتقد بودن به اینکه فلان کار حسن و بایستنی و دارای مصلحت است و این معنا میان عقاب اخروی و محنت دنیوی مشترك است یعنی همانگونه که محنتها و بلاهای الهی برای مؤمن و کافر بجا و بایستنی است همچنین عقوبت الهی هم بجا و بایستنی است.

۲- رضایت و خشنودی به معنای موافقت یك عمل است با شهوت و تمایلات و خواسته‌های بشر این معنا البته مقدور بشر نیست و در محنت و بلا

شرح کشف المراد، ص: ۳۰۷

و نیز در عقاب هم رضایت به این معنا نیست حال وقتی در عقاب رضایت به معنای اوّل بود و باید انسان راضی به آن باشد پس صبر هم در برابر این اعتقاد امری حسن و لازم است یعنی عقلا و وجدانا نباید اظهار جزع و فزع داشته

باشد و نیز باید در برابر آن تسلیم باشد یعنی با کمال میل به آن تن در دهد چون خود او بدست خود چنین دامی را برای خویش گسترده پس در عقاب هم رضایت- صبر- تسلیم- جزع نکردن وجود دارد. پس عقاب در دنیا ممکن است پس مانعی ندارد که پاره‌ای از آلام و مصائب ما همانا عقوبت دنیوی ما باشد.

(مطلب پنجم)

اختلاف است که آیا برای نزدیکتر ساختن بشر به طاعت و دورتر ساختن آنها از معاصی ممکن است خداوند به این اشخاص بلاهائی را نازل نموده و به آنها عوض هم ندهد؟ یا ممکن نیست؟ بعضی گفته‌اند: آری جایز و ممکن است زیرا که تحمّل مشقت برای سود بردن نیکو است و عقلاء عالم بدان راغب هستند همانگونه که بازرگانان رنج سفرهای دور و دراز را به خویش هموار می‌کنند تا سود بیشتری برند.

ولی گروهی می‌گویند: این مقدار کافی نیست بلکه خداوند باید در مقابل هر رنجی عوضی عطا کند و طاعات خود مشقاتند که عوض آنها ثواب اخروی است و این الطاف مشقات دیگری هستند که باید عوض در برابر آنها باشد و دلیل این گروه آنست که: آلامی را که بشر مستحق آن نیست و خدا به او می‌دهد اگر مشتمل بر جلب منفعت یا دفع ضرری نباشد هرآینه عبث خواهد بود و عبث قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود پس باید مشتمل بر



خیراتی باشد، اگر بفرمائید که این بلاها موجب طاعت الهی می‌شود می‌گوئیم: خود طاعت که خیر نیست بلکه رنج است و اگر بگوئید بدنبال طاعت ثواب است و ثواب خیر است خواهیم گفت ثواب در مقابل طاعت است نه مقابل آلام پس اگر در برابر آلام منفعتی نباشد لازمه‌اش عبث بودن است و هو قبیح محال.

(مطلب ششم)

اگر چنانچه لطف یعنی تقرب به طاعت و تبعد از معصیت هم به لذت حاصل گردد و هم به رنج یعنی خداوند می‌تواند ما انسانها را با انعام و اکرام و نعمت دادن به سوی خود جلب کند و از معاصی دور سازد و می‌تواند با آلام و مصائب چنین کاری را انجام دهد و به بیان جامعتر:

گاهی لطف منحصر است در انعام و الذاذ بشر در این صورت همین امر واجب می‌شود و گاهی لطف منحصر است در آلام و مصائب تا بدین وسیله تقرب حاصل شود در اینجا هم همین امر واجب می‌شود ولی گاهی لطف منحصر نیست بلکه اگر انعام کند لطف حاصل است و اگر آلام بدهد هم لطف حاصل است در این صورت محلّ بحث است:

گروهی بر آنند که مولی و آمر مختار و مخیر است و به هر کدام می‌تواند لطف کند و اختیار احدهما در تحت مشیت او است امّا لطف نمودن به انعام که واضح است و امّا لطف نمودن به آلام هم جهت حسن آن در اینست که مشتمل بر فوائد و عوضهای بسیار است و لذا بلا مانع است.

ولی گروهی می‌گویند: در این فرض لطف به این نحوه که از راه آلام ما را به طاعت نزدیك کند جائز نیست زیرا که هدف اصلی با لذت دادن هم

حاصل می‌شود بنا بر این آزار رساندن برای منفعت دادن بجا نیست چون اضراری عبث است و لا یصدر من الحکیم.

(مطلب هفتم)

در مواردی که مصیبت دادن و آزار رساندن از طرف خدا دارای منفعت بیشتری باشد برای مکلّف، شرط است که مکلّف هم به این آلام راضی باشد و آن را اختیار کند و در این معامله باید طرفین راضی باشند ولی رضایت دو گونه است: ۱- رضایت فعلی ۲- رضایت بالقوه حال لازم نیست رضای فعلی باشد بلکه رضایت بالقوه هم کافی است یعنی همین‌که بعد از بلاها خدا آن قدر به بندگان عوض می‌دهد که راضی می‌شوند و خدا از پیش می‌داند که آنها راضی خواهند شد همین مقدار کافی است. آن هم نسبت به منفعت عظیمی که هر عاقلی آن را برگزیده و بدان راضی می‌شود که همان ثواب ابدی باشد.

بحث کتابی تمام شد ولی از آنجا که این بحث حائز اهمیت است و نیاز به بحث جدیدتر و جامعتر دارد لذا به بیان ذیل آن را طرح می‌کنیم:

یکی از مسائل باب عدل الهی مسأله مصیبتها و رنجهائی است که بر انسانها وارد می‌شود که باید دید این امور با عدل الهی چگونه سازگار است؟

چرا جمعی زشت و جمعی زیبا هستند؟ چرا برخی از انسانها در ناز و نعمت و برخی فقیرند؟ چرا برخی دارای تنی سالم و روانی صافند و گروهی معلول و یا سفیه و یا مجنونند؟ چرا سیل‌ها و طوفانها سبب نابودی می‌شوند؟ چرا خداوند بر يك جامعه ستمگران را مسلط می‌کند؟ چرا عزیزان انسان می‌میرند؟ چرا آتش انسان را می‌سوزاند؟ چرا دریا انسان را غرق می‌کند؟ چرا درندگان انسان را نابود می‌کنند؟ و ...

شرح کشف المراد، ص: ۳۱۰

از این چراها دو نوع جواب می‌دهیم:

۱- جواب اجمالی: خداوند حکیم است و بر اساس حکمت یعنی مصالح و مفاسد کار می‌کند و این بلاهائی که مربوط به خدا است و او آفریده حتما حکمتی در کار است چه ما بدانیم و چه ندانیم.

۲- جواب تفصیلی: از سؤالات فوق جوابهای متعددی داریم که ذیلا عنوان می‌کنیم:

۱- آنچه در نظام خلقت وجود دارد تفاوت است و نه تبعیض و آنکه مذموم است تبعیض است نه تفاوت، تبعیض آنست که در شرائط مساوی و استحقاقهای یکسان میان دو کس فرق بگذاریم ولی تفاوت آنست که در شرائط نابرابر و متفاوت میان دو انسان فرق بگذاریم.

به بیان دیگر: تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت مربوط به گیرندگان است.

دو مثال: الف: هرگاه دو ظرف آب در اختیار ما باشد که هر کدام ظرفیت ده لیتر آب را دارند در اینجا اگر ما به يك ظرف پنج لیتر و در دیگری ده لیتر آب بریزیم این تبعیض است امّا اگر دو ظرف داریم که یکی کوچکتر است و ظرفیت پنج لیتر آب را دارد و دیگری ظرفیت ده لیتر دارد و هر دو را از آب دریا پر کنیم بازهم اختلاف دارند ولی منشأ اختلاف تفاوت ذاتی و ظرفیتی دو ظرف از لحاظ گنجایش است.

ب: هرگاه معلمی به دانش‌آموزانی که دارای يك رتبه هستند نمرات گوناگون دهد مثلا به یکی نمره/ ۲۰ و بدیگری نمره/ ۱۵ و به سوّمی نمره/ ۱۰ و به چهارمی نمره/ ۵ و به پنجمی صفر دهد این تبعیض است ولی اگر متفاوت باشند و به تفاوت هوشها و تلاشها نمرات مختلف دهد این تبعیض



نیست بلکه تفاوت است که به هر کس هر چه لایق بود دادند و در چنین موردی اگر یکسان نمره دهد ظلم است.

در اینجا پرسشی مطرح است که چرا خداوند موجودات عالم را متفاوت و گوناگون و با ظرفیتهای مختلف آفریده؟ جواب اینست که تفاوت موجودات ذاتی آنها است و لازمه نظام علی و معلولی عالم است و تفصیل مطلب را از کتاب عدل الهی شهید مطهری (رحمه اللّه) باید طلبید.

۲- قسمتی از بلاها و گرفتاریها عکس العمل کار خود انسان است و نتیجه کردار زشت خود ما است به قول قرآن سوره شوری آیه ۳۰: ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ اقوام مختلفی که در قرون و اعصار پیشین گرفتار طوفانها، غرق شدنها و ... شدند و داستان هر کدام در قرآن آمده تمام اینها عکس العمل کردار بد آنها بوده قرآن در سوره عنکبوت ابتدا جریان قوم لوط را نقل می‌کند و می‌گوید: ... قالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَها كانُوا ظالِمِينَ و در ادامه می‌گوید: إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلى أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزاً مِنَ السَّماءِ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ، سپس جریان قوم شعیب را مطرح نموده و می‌گوید: فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دارِهِمْ جاثِمِينَ، سپس جریان عاد و ثمود و فرعون و قارون و هامان را مطرح نموده و می‌گوید:

فَكُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنا عَلَيْهِ حاصِباً وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَ مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنا وَ ما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ «عنکبوت از آیه ۲۷ تا ۴۰».

و در سوره هود آیه ۱۰۱ و ۱۰۲ می‌گوید:

وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَما أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ ما زادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ، وَ كَذلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذا أَخَذَ الْقُرى وَ هِيَ ظالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ.



و در آیه ۱۰۳ می‌گوید: إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خافَ عَذابَ الْآخِرَةِ.

و در سوره توبه آیه ۷۰ می‌فرماید:

أَ لَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْراهِيمَ وَ أَصْحابِ مَدْيَنَ وَ الْمُؤْتَفِكاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

و در سوره یونس آیه ۱۳ می‌فرماید:

وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ وَ ما كانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ.

و در سوره قصص آیه ۵۸ و ۵۹: می‌فرماید:

وَ كَمْ أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَها فَتِلْكَ مَساكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَ كُنَّا نَحْنُ الْوارِثِينَ وَ ما كانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّها رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِنا وَ ما كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرى إِلَّا وَ أَهْلُها ظالِمُونَ.

و در سوره کهف آیه ۵۹ می‌گوید:

وَ تِلْكَ الْقُرى أَهْلَكْناهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِداً.

و در سوره روم آیه ۹ می‌گوید:

أَ وَ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ أَثارُوا الْأَرْضَ وَ عَمَرُوها أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوها وَ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

و در جای دیگر می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ.

و دهها آیه دیگر که به خوبی مدعای ما را ثابت می‌کند و دلالت می‌کند

شرح کشف المراد، ص: ۳۱۳

بر اینکه این بلاها عکس العمل اعمال ما است.

۳- بلاها و مصیبات عامل تکامل انسانند:

از دیدگاه اسلام جهان همانند مدرسه‌ای است که همه انسانها دانش‌آموزان این مدرسه و در آن باید مدارج کمال و ترقی را بپیمایند و انسان کامل شوند و پیمودن این مدارج بدون تحمل مشقتها و سختیها میسور نیست بعنوان مثال: کودکی را که علی الدوام در ناز و نعمت بسر برده و کمتر تلاش و حرکت جسمانی داشته با کودکی که دائما در حال تلاش و کوشش بوده و با گرسنگی‌ها و سختی‌ها و سرما و گرما در آویخته و پنجه نرم کرده مقایسه کنید، کدامیك مقاومترند؟ کدام سخت‌کوشترند؟ مثال دیگر: انسان متفکری که اندیشه او در مسائل عمیق عقلی ورزیده شده و صاحب اندیشه‌ای صائب و بلند گردیده را با انسانی که هرگز تن به تفکر نداده و در برهانیات غوطه‌ور نشده مقایسه کنید؟

آیا هر دو مساوی‌اند؟.

بقول قرآن: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ؟ ام هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ؟ ام هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُماتُ وَ النُّورُ؟. حاشا و کلا که مساوی باشند.

مثال سوّم: درختانی را که در باغستانها و زیر نظر و پرورش باغبانان توانا رشد نموده و همواره از آب استفاده نموده و خارهای کنار آنها نابوده شده مقایسه کنید با درختانی که دامنه کوههای سر بفلك کشیده متولد شده و رشد یافته و علی الدوام با بادها و طوفانها و با گرما و سرما مبارزه نموده کدامیك استقامتشان بیشتر است؟.

امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه نامه ۴۵ به عثمان بن حنیف می‌فرماید:

و کانی بقائلکم یقول: اذا کان هذا قوت ابن ابی طالب فقد قعد به



الضعف عن قتال الاقران و منازلة الشجعان الا و أنّ الشجرة البریه اصلب عودا و الروائع الخضرة ارق جلودا و النابتات الغذیه اقوی رقودا و ابطأ خمودا ... و اللّه لو تظاهرت العرب علی قتالی لما ولیت عنها.

در خاتمه این بخش چند آیه و حدیث را تقدیم می‌کنم:

۱- قال رسول اللّه (ص): ان اللّه لیغذّی عبده المؤمن بالبلاء کما تغذی الوالدة ولدها باللبن.

۲- قال رسول اللّه (ص): ما کرم عبد علی اللّه تعالی الّا ازداد علیه البلاء.

۳- قال الصادق (ع): انما المؤمن بمنزلة کفة المیزان کلما زید فی ایمانه زید فی بلائه.

۴- عن أبي عبد اللّه (ع): ان اشد الناس بلاء الانبیاء ثم الذین یلونهم ثم الامثل فالامثل.

۵- عن امیر المؤمنین (ع): البلاء للظالم ادب و للمؤمن امتحان و للانبیاء درجة.

۶- قال الصادق (ع): ان اللّه اذا احب عبدا غته بالبلاء غتّا. «بحار ج ۱۵ ص ۵۵».

و بقول قرآن: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي كَبَدٍ.

و بقول شاعر:

هر که در این بزم مقربتر است جام بلا بیشترش می‌دهند

و یا مثل معروف فارسی: هر که بامش بیش برفش بیشتر، و چنین است که در حدیث قدسی آمده: و من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فأنا دیته و چنین است که حسین بن علی (علیه السلام) به آن همه بلاها و مصیبات مبتلا می‌شود و باز چنین است که نبی اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بیشترین



سختی‌ها را می‌بیند و می‌گوید: ما اوذی نبی مثل ما اوذیت.

در خاتمه سخنی از دانشمند بزرگی را نقل می‌کنیم:

دیل کارنگی می‌گوید: دستور العمل برای مردان بزرگ اینست که: نه تنها مشکلات را تحمل کن بلکه آنها را دوست بدار و هر چه بیشتر در زندگی مردان کامیاب مطالعه کرده‌ام بدین نتیجه رسیده‌ام که علت موفقیت اغلب آنها مدیون موانعی بود که در زندگیشان پیش آمده بنا بر این بلاها عوامل تکاملی هستند البته انسانها در برابر بلیات دو گروه می‌شوند:

۱- گروهی در برابر بلیات جزع و فزع نموده و اجر خویش را ضایع می‌کنند اینان هلوع و جزوعند.

۳- و گروه قلیلی در برابر این سختی‌ها صبر و استقامت و تسلیم پیشه می‌کنند و این ارزشمندترین کار است یعنی مقام تسلیم که ابراهیمیان داشته‌اند که خود بحث وسیعی دارد که وارد آن نمی‌شویم فقط به دو قطعه شعر دو بیتی اکتفا می‌کنم:

بابا طاهر می‌گوید:

یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد

من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد

فیض کاشانی می‌گوید:

یار ما گر میل صحرا می‌کند صحرا خوش است. میل دریا گر کند در چشم ما دریا خوش است

هر چه خواهد خاطرش ما آن شویم و آن کنیم هرکجا ما را دهد جا جای ما آنجا خوش است

۴- بلاها عامل آزمایش است:

شرح کشف المراد، ص: ۳۱۶

به نص خود قرآن در سوره انبیاء آیه ۳۵: نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً یعنی خیرات و شرور را برای آزمایش شما آفریده‌ایم و آیات بسیاری بر اصل آزمایش تأکید دارد:

۱- در سوره محمد آیه ۳۱ می‌خوانیم: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ.

۲- در سوره بقره آیه ۱۵۵ می‌خوانیم: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ حال در اینجا بحثی است که هدف از آزمایشهای الهی چیست؟ در جواب بطور مجمل باید گفت: يك هدف عبارتست از پرده‌برداری از واقعیات و معرفی نیکان و بدان به مردم و يك هدف عبارتست از ایجاد زمینه رشد و پرورش انسانها که اراده الهی بر آن تعلق گرفته.

۵- بلاها دلها را از آلودگیها پاك می‌سازد:

انسان در اثر غفلت زشتیهای فراوانی را مرتکب می‌شود و سبب عدم قابلیت افاضات و عنایات الهی می‌شود اینجا است که خدای مهربان او را به بلاهائی مبتلا می‌کند تا در جهان ابدی بتواند از نعمتها استفاده کند و زنگار گناه از قلب او محو شود و در حدیث می‌خوانیم: ساعات الهموم ساعات الکفارات، یا می‌خوانیم: السقم یمهو الذنوب.

۶- بلاها و مصائب زنگ بیدار باش است:

گاهی انسان آنچنان در لذائذ مادی غرق می‌شود که با هیچ شیوه اخلاقی و انسانی نمی‌توان او را متنبه ساخت و تنها به هوی و هوس می‌اندیشد اینجا است که مصائب به فریاد او رسیده و او را به جهان غیب متنبه می‌کند و این به جای خود نعمت و لطف است.

شرح کشف المراد، ص: ۳۱۷

قرآن می‌گوید: إِنَّ الْإِنْسانَ لَيَطْغى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى «علق/ ۷ و ۶».

قرآن می‌گوید: وَ ما أَرْسَلْنا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ «اعراف/ ۹۴».

قرآن می‌گوید: وَ لَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ «اعراف/ ۳۰».

در اینجا بحث را خاتمه می‌دهم هر چند معتقدم که بسیار ناقص و ناتمام و محدود است.



(مسأله چهاردهم) (اعواض)

از آن رهگذر که در مسأله سیزدهم پیرامون آلام گفتگو شد و در آنجا آوردیم که بلاهائی که از طرف خداوند به انسانها می‌رسد [آن هم بلای ابتدائی نه مجازاتی] باید دارای عوض و منفعت سرشاری باشند اینکه راجع به خود عوض بحث می‌کنیم و در این باره چند مطلب مطرح است:

(مطلب اول)

عوض و منفعتی که از خداوند به ما انسانها می‌رسد از سه حال خارج نیست:

۱- یا انسان استحقاق آن را نداشته و اگر خداوند به او ندهد خلاف عدل نیست ولی مع ذلك كلّه آن عوض را می‌دهد نام این قسم از اعطاء تفضل است فی المثل شخصی از دنیا می‌رود درحالی‌که نمازها و روزه‌های واجبی هم بگردن دارد و شخص دیگر اجیر شده و مزدوری می‌کند و به نیابت از او این افعال را بجا می‌آورد در اینجا میت مستحق ثواب نشده ولی خداوند تفضل فرموده و پاداش این کار را به او می‌دهد.

۲- و یا انسان استحقاق این عوض را داشته و اگر خداوند به او ندهد ظلم است و این استحقاق هم در سایه تحمل مشقات بسیاری است که از جانب



خداوند به او رسیده است مثل درد، بیماری، فقر، زلزله و ... حال آنچه را که در برابر این مشقات به انسان می‌دهند عوض نام دارد و در این جهت مسلمان و کافر، صغیر و کبیر، عاقل و مجنون مساوی‌اند.

۳- و یا انسان استحقاق آن عوض را پیدا کرده در سایه مشقاتی که در راه اطاعت پروردگار با قصد قربت متحمل شده آن هم به اختیار خودش و چنین منفعتی ثواب نامیده می‌شود و ویژگی آن عبارتست از اینکه همراه با تعظیم و اجلال است.

حال بحث ما در عوض است که دو خصوصیت دارد:

۱- استحقاق در او شرط است وگرنه تفضل خواهد بود.

۲- خالی از اجلال و تعظیم است و الّا ثواب خواهد بود.

(مطلب دوّم)

پس از آشنائی اجمالی با تعریف عوض می‌گوئیم: مقتضای عدل الهی آنست که هر آزار و رنجی که از طرف خدا به انسانها می‌رسد باید در برابر تمام آنها عوض کرامت کند تا همگان بطور یکسان از نعمتهای الهی بهره ببرند و تبعیض در کار نباشد حال امور و عواملی که مستند به خداوند هستند و بخاطر آنها باید خداوند به بندگان عوض دهد بطور کلّی پنج عامل هستند:

امر اوّل: خداوند انواع و اقسام بلاها و آلام را بر بندگان فرو فرستاده از قبیل مرضها- فقرها و ... که بلاهای ابتدائی نامیده می‌شوند و واجب است بر خدا که در مقابل اینها عوض دهد وگرنه ظلم است.

امر دوّم: در نظام خلقت فراوان و مکرّر خداوند منافع شخص یا اشخاص را فدای منافع و مصالح دیگران می‌کند فی المثل خدا می‌دانست که



اگر فلان جوان می‌ماند فرزندی صالح می‌شد و برای والدین خود خیرات می‌کرد ولی او را میراند و قبض روح کرد پس باید عوض آن منافعی را که تفویت شده و اگر می‌ماند از فرزند به پدر و مادر می‌رسید به والدین او اعطاء کند آری اگر خدا می‌داند که این جوان اگر می‌ماند هم در آینده از او خیری به کسی حتی به پدر و مادر نمی‌رسید در اینجا اگر او را میراند والدین او مستحقّ عوض نیستند چون خداوند مصلحتی را تفویت نکرده تا عوض بدهد و در ناحیه مضار هم چنین است یعنی اگر خداوند ابتدا به ساکن و نه در مقام مجازات اموال شخصی را در معرض سیل قرار داده و نابود سازد و بقول معروف تر و خشك را با هم بسوزاند باید عوض آنها را به صاحبانشان بدهد حال چه صاحب مال از این عوض آگاه شود و بداند که این عوض آن خسارت است و یا نه.

امر سوّم: فرو فرستادن غم و اندوه فراوان بر بندگان: یعنی اگر خداوند اسباب همّ و غم را فراهم نموده باید در مقابل آن عوض کرامت کند زیرا که غم و اندوه نازله عند العقل نازل به منزله ضرر است و هر ضرری عوض می‌طلبد حال چه غم و اندوهی که معلوم به علم ضروری باشد همانند مرگ عزیزان و یا رسیدن يك رنج آشکار به انسان و یا معلوم به علم اکتسابی باشد که خدا باعث شد تا من فکر کنم و در آن غم و ناراحتی قرار گیریم و یا غم مظنون باشد یعنی انسان گمان قوی به فوت منفعت و یا رسیدن ضرر پیدا می‌کند و غمگین می‌شود تمام اینها دارای عوض است آری آن حزن و اندوهی که از ناحیه اعمال خود ما برای ما پیدا می‌شود بر خداوند عوض آن واجب نیست.

امر چهارم: امر خداوند و یا اباحه او اذیت و آزار رساندن به حیوانات را:

یعنی مثلا خدا امر وجوبی کرده به ذبح حیوانات در قربانیها و نذرها، یا خدا



امر استحبابی نموده به ذبح حیوانات در موارد خاصی و یا خداوند ذبح حیوانات را مباح فرموده در مواقع عادی و فرموده: «احل لكم ما في الارض جميعا» در تمام اینها عوض بر خداوند لازم است که باید عوض را به این حیوان بی‌زبان و صامت بدهد البته بنابراین که حیوانات هم در قیامت بعثتی داشته باشند.

امر پنجم: متمکن ساختن حیوانات درنده از نابود کردن انسان: یعنی خداوند به پلنگ تیزدندان و شیر جنگل قدرت و پنگال داده و او حمله کرده و انسان یا حیوانات مظلوم و ناتوان را می‌درد در این موارد هم باید عوض این آلام به آن شخص داده شود البته در این قسم از امور چند قول است:

۱- گروهی می‌گویند: در این موارد هم عوض بر خداوند است.

۲- و گروهی می‌گویند: در این موارد عوض بر آن حیوان موذی است که فاعل الم است.

۳- و گروهی می‌گویند: عوض نه بر خداوند است و نه بر حیوان درنده.

۴- و گروهی تفصیل می‌دهند به اینکه: اگر آن حیوان در واقع به انجام این کار مجبور بوده عوض بر خدا است ولی اگر آن حیوان به اختیار خویش این کار را کرده عوض بر خود این حیوان است.

و هر يك از این اقوال دلائلی دارند:

دلیل قول اوّل: خداوند این درنده را متمکن ساخته و در او میل به آزار آزاررسانی و درندگی ایجاد کرده و از طرفی عقل هم که زاجر و رادع است به او نداده با همه اینها که مقتضی دریدن موجود و مانع آن هم مفقود است این به منزله اغراء به دریدن است پس اگر عوض ندهد ظلم است.

دلیل قول ثانی: حدیث داریم بر اینکه: خداوند در روز قیامت ینتصف للجماء من القرناء یعنی داد حیوانات بی‌شاخ را از حیوانات شاخدار می‌گیرد

شرح کشف المراد، ص: ۳۲۲

و اذیتهای آنها را جبران می‌کند.

دلیل قول ثالث: حدیث داریم که: جرح العجماء جبار یعنی زخم و جراحتی که حیوانات بی‌زبان به دیگری وارد می‌کنند هدر بوده و عوضی در کار نیست.

دلیل قول رابع: صرف تمکین سبب نمی‌شود که عوض از فاعل به ممکّن منتقل شود و الّا لازمه‌اش آنست که اگر کسی به شما شمشیری داد و شما با اختیار رفتید دیگری را کشتید عوض بر صاحب السیف باشد و حال آنکه احدی از فقهاء و عقلاء چنین حکمی نمی‌کنند آری اگر شما ملجأ و مضطر شوید در اینجا فعل به مسبّب مستند می‌شود نه به شما که سبب هستید و لذا ذمّ او صحیح است نه سبب، و ثانیا اگر عوض بر خداوند بود چرا در مواردی درنده را از خوردن و دریدن انسان منع می‌کند؟! به نظر ما قول اول حق است و سایر اقوال باطل و ادلّه آنها هم جواب دارد و آن اینکه:

جواب دلیل قول ثانی: اوّلا حدیث دلالت ندارد بر اینکه خداوند عوض حیوان شاخدار را به حیوانات بی‌شاخ منتقل می‌کند بلکه با عوض دادن خداوند هم سازگار است شبیه اینکه عبدی مالی را تلف کرده و مولای آن عبد خسارت را می‌دهد و می‌گوئیم: آن مظلوم از عبد مولی داد خود را گرفت با اینکه مولی عوض را داده و ثانیا شاید این حدیث کنایه است یعنی حیوان شاخدار کنایه از ظالم است که خداوند امکانات ظلم را به او داده و حیوان بی‌شاخ مظلوم است که در قیامت داد او از ظالم گرفته می‌شود.

و جواب دلیل قول ثالث: منظور حدیث آنست که قصاص در کار نیست یعنی مثلا پلنگ را بیاورند و به انسان بگویند قصاص کن چنین چیزی نیست نه اینکه عوض نباشد.

شرح کشف المراد، ص: ۳۲۳

جواب از دلیل اول قول رابع: قیاس مع الفارق است زیرا که قاتل مانع عقلی از اقدام و قتل دارد و با اختیار کشته و لذا عوض بر خود او است نه صاحب السیف امّا بخلاف حیوان درنده که رادع عقلی ندارد.

جواب از دلیل دوّم قول رابع: گاهی منع از خوردن درنده انسان را حسن دارد و لذا روا است چنانکه روا و نیکو است که ما کودکان را از شرب خمر منع کنیم و لو این کار برای آنها کیفری ندارد.

(مطلب سوّم)

اگر کسی دیگری را در آتش بیندازد و آتش وی را بسوزاند عوض بر خداوند نبوده بلکه بر آن کس است که این بنده را در آتش افکنده و اگر کسی شهادت دروغ دهد و به شهادت او بی‌گناهی کشته شود عوض بر شهود است و باید آنها خونبهای او را بدهند و بر قاضی حرجی نیست چون او مطابق دستورات قرآن و سنت حکم به قتل نموده و بر خداوند است که در قیامت داد مظلوم را از ظالم بازستاند.

(مطلب چهارم)

بر خدای متعال است که داد مظلوم را از ظالم بگیرد و این امر هم بدلیل عقلی واجب است و هم سمعی.

امّا عقل: خداوند ظالم را تمکین نموده و مسلط ساخته بر حسب مصالحی که خود او آگاهتر است و مردمان را هم مختار آفریده پس باید داد بستاند.

شرح کشف المراد، ص: ۳۲۴

و امّا نقل: خدا در قرآن فرموده: در قیامت خدا میان بندگانش حکم خواهد نمود.

(مطلب پنجم)

از آن رهگذر که انتقام واجب است لذا جائز نیست که خداوند دست ظالم را گشوده و او را متمکن از ظلم کند مگر اینکه در همان حال تمکین عوضی برابر با ظلم بر وی واجب کند و چون این سخن بظاهر درست نمی‌آید زیرا که بسیاری از ستمکاران روزگار مانند حجاج و چنگیز و ... بر بندگان خدا ستمها روا داشتند و در حال ظلم چندان مال حلال نداشتند که عوض قتل و جرح را ادا کنند و نه عمل خیر دارند که در آخرت عوض دهند و گروهی از معتزله همانند کعبی و ابو هاشم گفتند واجب نیست در همان حال عوض داشته باشد و اگر پس از این هم عمل خیر کنند و مستحق ثواب شوند کافی است.

و بعضی گفته‌اند خداوند بر ظالمان تفضل نموده آنگاه آن تفضل را به وجه عوض بر مظلوم می‌دهد و در هر حال نباید مظلومی که با تمکین خداوند ظالم بر او مسلط شده است بی‌عوض بماند و لو آنکه تفضل خدا بر او باشد که در حقیقت تفضل بر ظالم است برای نفع مظلوم.

(مطلب ششم)

درباره عوض گاهی بر سبیل شبهه و توهم سؤالاتی می‌شود فی المثل می‌پرسند آیا خداوند عوض را به مظلوم در دنیا می‌دهد یا در آخرت؟ در جواب می‌گوئیم هر دو ممکن است. دوباره سؤال می‌شود که اگر در آخرت بدهند



نعمت دائم است یا منقطع، جواب می‌دهیم که هر دو ممکن است و اگر سؤال شود که در آخرت به اهل بهشت البته عوض باید داد به آنها که فقیر و مریض و ناقص الخلقه بودند در دنیا حال اگر عوض منقطع باشد چون از آنها بازستانند متألم می‌شوند و در بهشت تألمی نیست جواب می‌دهیم که شاید عوض‌ها را متفرق دهند که از نبودن موقت آن تألم حاصل نشود و یا خدای تعالی تفضل کند و بیش از استحقاق، عوض آن را دائم قرار دهد و اگر بپرسند که شاید مظلوم اهل دوزخ و مستحق عقاب دائم باشد عوض به او چگونه باید داد؟

جواب می‌دهیم که از عذاب او کاسته می‌شود بگونه‌ای که بر وی ظاهر نشود که تخفیف یافته و عوض ناقص را بر اوقات متفرق می‌کنند چون لازم نیست که مستحق عوض بداند که نعمتی که به او داده‌اند عوض بلائی است که در دنیا به او رسیده بلکه همان اندازه که عوض به او رسیده کافی است مثلا فرعون را در برابر مشقاتی که در راه آسایش رعیت خود می‌کشید عمر و ملك طولانی داد و او نه به خدا اقرار داشت و نه میدانست که این ملك عوض آن مشقات است و اگر در عین عذاب عوض دهند که او را ادراك تخفیف کند باز بلا اشکال است.

(مطلب هفتم)

بلا اشکال ثواب دائمی است امّا آیا عوض هم باید دائمی باشد یا موقتی هم ممکن است؟.

بعضی گویند: عوض باید دائمی باشد ولی بعضی گویند: خیر واجب نیست دائمی باشد و مختار ما همین است چون عوض مقتضای عدل است و اگر عدل الهی به عوض غیر دائم حاصل شود کافی است البته باید به



اندازه‌ای باشد که اگر بر مظلوم آن عوض را در مقابل آن مصیبت عرضه بدارند راضی باشد ولی دوام لازم نیست، و همچنین واجب نیست که عوض در دنیا باشد چون شاید مصلحت در تأخیر آن باشد. و اگر کسی بگوید که عوض حتما باید دائم باشد زیرا که اگر منقطع باشد از قطع آن رنج و دردی عارض شده و به عوض دیگر محتاج می‌شویم و هکذا و تسلسل باطل است ما جواب می‌دهیم که: متألم شدن از قطع عوض را قبول نداریم چون شاید قطع تدریجی باشد و نعمت صاحب عوض چندان بسیار باشد که از قطع آن متألم نشود و ثانیا از محل بحث خارج است چون گفتیم که عوض يك رنج که منقطع شود رنج دیگر خود عوض دیگر دارد.

(مطلب هشتم)

واجب نیست که به مستحق بفهمانند که نعمتی که به او داده شده عوض فلان مصیبت او است زیرا که مقتضای عدل بیش از این نیست.

(مطلب نهم)

عوض را خداوند از هر چیزی که صلاح بداند مرحمت می‌کند امّا در ثواب مراعات رغبت و میل بندگان خوب باید شود چنانکه بنده برای قصرها و باغها و حور العین عبادت کرده باید در بهشت از این قماش نعمتها به او دهند چون شهوات دنیا را برای نیل به آنها ترك نموده و اگر برای جنت الرضوان عبادت کرده باید به آنجا راه یابد و ... و باید مکلف بداند که این ثواب عمل او است امّا در عوض دانستن لازم نیست.

شرح کشف المراد، ص: ۳۲۷

(مطلب دهم)

اختلاف است که آیا مظلوم می‌تواند از عوض بگذرد و آن را اسقاط کند یا ببخشد به دیگری یا نه؟

جماعتی گویند: اسقاط در آن درست نیست چون عوض در تصرف ما نیست و نمی‌دانیم چیست و قدرت بر آن هم نداریم و بشر نسبت به آن حکم کودك نابالغ را دارد.

و گروهی گویند: اگر عوض بر ظالم است مظلوم می‌تواند ببخشد و ساقط کند و اگر بر خدا است پس نمی‌تواند پس اگر ظالم از مظلوم حلالیت طلبید و باصطلاح عموم مردم مظلوم از او گذشت عوض بر ظالم نیست امّا اگر عوض بر خدا باشد اسقاط آن عبث است و خدا از آن بهره نمی‌برد در اینجا مصنف یعنی خواجه قول او را برگزیده و شارح یعنی علّامه قول ثانی را.

حال آنچه درباره عوض گفتیم درباره ثواب جاری نیست زیرا که معقول نیست ثواب عمل را بدیگری بخشیدن چون ثواب با تعظیم و اجلال با تکریم است و آنکه اطاعت ننموده مستحق تکریم و اجلال نیست.

(مطلب یازدهم)

عوضی که خدا بر آلام می‌دهد باید چندان باشد که هر عاقل بدان مقدار عوض برای امثال این آلام راضی شود خواه دردی باشد که خدا به سبب بیماری و امثال آن داده است و یا دیگری به امر خدا اجرا کرده است مثل آنکه

شرح کشف المراد، ص: ۳۲۸

فرمود اگر در جهاد حاجت بدان کشید که باید مال تلف کرد و بی‌گناهی کشته شود و یا آزاری را برای مردم مباح ساخته باشد مانند کشتن حیوانات حلال گوشت و یا غیر عاقل را بحال خود رها کرده تا عاقلان یا کودکان را آزار کند یا بکشد همه استحقاق عوضی دارند بیش از آنچه رنج کشیده‌اند به حدّی که راضی شوند و اما رنج و درد بندگان بی‌آنکه از طرف خدا باشد مستحق عوض است.

شرح کشف المراد، ص: ۳۲۹

(مسأله پانزدهم) (آجال)

اجل به معنای وقت و زمان است و زمان مقیاس اندازه‌گیری اشیاء است و منظور ما از اجل حیوانات آن وقتی است که علم خداوند متعال به مرگ یك حیوان در آن وقت تعلق گرفته است. در اینجا بحثی است که آیا اگر مقتول کشته نشود به مرگ خدائی خواهد مرد یا زنده می‌ماند؟

اشاعره می‌گویند: البته خواهد مرد و برخی از معتزله هم همین را گفته‌اند و بعض معتزله بغداد گفتند زنده می‌ماند چون اگر انسان زنده نماند کشتن کسی قصاص ندارد و اگر حیوان زنده نماند ذبح حیوان احسانی است بمالك آن و الّا حرام می‌شود و گروهی دیگر گفتند هر دو احتمال هست و خواجه این قول را اختیار کرد و آن را باید تأویل نمود که اگر کشته نشود دلیل آنست که اجلش نرسیده بود و بعد از این دو احتمال است که زود بمیرد یا زنده ماند و آنها که گویند زنده می‌ماند اختلاف کردند گروهی گفتند دو اجل دارد علی البدل و گروهی گفتند اجل او همان کشته شدن است و اگر کشته نشود پس از اجل زنده است امّا این اقوال و احتمالات بر خلاف تحقیق است و حق آنست که خدای تعالی علمش تعلق گرفته باینکه او به سبب کشتن از دنیا خواهد رفت نه بغیر کشتن و اگر بخواهیم با فرض علم خدا به قتل او سخن گوئیم احتمال اینکه کشته نشود باطل است مثل آنکه احتمال دهیم اصلا نمیرد باطل است همچنانکه علم خدا بانقضای حیاتش تخلف‌پذیر نیست و محال است زنده بماند

شرح کشف المراد، ص: ۳۳۰

همچنان محال است کشته نشود و به علت دیگر غیر کشتن بمیرد و اگر بر فرض محال علم خدا تخلف‌پذیر باشد و او کشته نشود احتمال آن هم هست که اصلا نمیرد و حق آن است که علم خدا تخلف‌پذیر نیست و همچنانکه مقتول باید از دنیا برود باید بکشته شدن برود و نظیر آن علم خدا تعلق گرفت به کفر ابی لهب به اختیار خودش نه به جبر همچنانکه کافر مردن او حتمی است مختار بودن او هم حتمی است و آنکه گوسفندی را بکشد ضامن است یا انسانی را بکشد قصاص باید کرد زیرا که معصیت کردند و علم خدا به معصیت معصیت‌کاران رفع عقاب و ضمان از آنها نمی‌کند چون علم خدا تعلق گرفت که قاتل معصیت می‌کند و مقتول را می‌کشد و سایر شبهه‌ها در قضا و قدر گذشت.

نکته دیگر: اجل ممکن است برای مکلف لطف باشد چون مجبور کنند و یا مجبور کنند به ارزان‌فروشی و ...

زندگی شرط تکلیف است و بی‌حیات کسی عمل به تکلیف نمی‌تواند کرد و لطف آنست که توانائی مکلف توقف بر آن نداشته باشد و اجل توانائی را از او سلب می‌کند و تکلیف معدوم می‌شود امّا برای غیر مکلف مثلا ظالمی که مانع از کار خیر مردم می‌شود البته مرگش لطف است از طرف خدا چون اگر زنده نباشد مردم به خدا نزدیك و از مخالفت دور می‌شوند و در مرگ آن ظالم آسان عبادت می‌کنند.

شرح کشف المراد، ص: ۳۳۱

(مسأله شانزدهم) (ارزاق)

شانزدهمین مسأله راجع به ارزاق است رزق در اصطلاح اشاعره هر حلال یا حرامی است که کسی بخورد و معتزله حرام را رزق نمی‌دانند چون رزق آنست که خدا برای هر بنده مقرر فرموده و انفاق از آن را مستحسن شمرده است و خدا حرام را روزی کسی قرار نمی‌دهد و امر بانفاق از آن نمی‌کند چنانکه فرمود: أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ و نیز گوئیم هر چه انتفاع و بکار بردن آن جائز باشد رزق است خواه به خوردن و خواه به غیر خوردن و شرط خوردن در آن نیست و نیز رزق آن است که کسی نتواند انسان را از آن مانع شود پس حرام رزق نیست و مال مردم اگر چه حلال کرده باشند برای ما رزق نیست زیرا که صاحب آن می‌تواند از رأی خود برگردد و پس از حلال کردن حرام کند و انسان را از تصرف بازدارد و خوراك چهار پایان در اصطلاح معتزله رزق نیست چون مالك علف می‌تواند آن را از چهارپا منع کند امّا در لغت رزق بر آن اطلاق می‌شود و رزق ملك نباشد چون غذائی که در ضیافت می‌خورند پس از خوردن رزق است و

منع او نمی‌توان کرد. و همه جهان ملك خدا است و رزق او نیست و نیز فرزند و علم و سایر نعم رزق است ولی ملك نیست.

رزق از طرف خدا است زیرا که هر چه مخلوق است از او است و هر ممکن به سبب وجود او موجود شده است و هر عملی که انسان برای تحصیل



آن بکند نیز باراده حق و مشیت او است.

نکته دیگر: کوشش در تحصیل روزی در شرع گاه واجب است و گاه مستحب و گاه مباح و گاه حرام امّا مکروه تعقل نمی‌شود و جمهور خردمندان جهان بر این رفته‌اند که کسب جائز است و حرام نیست امّا بعض صوفیه آن را حرام می‌دانند بدو علت یکی اینکه اموال این جهان همه آمیخته از حرام و حلال است چنانکه تمیز آن ممکن نیست و حرام آن اندازه کم نیست که قابل اعتنا نباشد برای آنکه ظالم و فاسق که از حرام پرهیز ندارند بسیارند و علت دیگر آنکه در کسب اعانت ظالم است که گمرك و خراج می‌گیرد و اعانت ظالم حرام است، علامه می‌فرماید: این سخن صحیح نیست زیرا که کسب کردن برای دفع ضرر است و دفع ضرر واجب و در قرآن است: وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ و آیات در طلب روزی بسیار است و نیز گوئیم مال آمیخته به حرام را خداوند برای کسی که نمی‌داند حلال فرموده برای دفع ضرورت و مشقت و مساعدت ظالم بی‌قصد حرام نیست و آن کسی که به کسب معاونت ظالم کند به قصد معاونت او کسب نکرده است بلکه قصد دیگر داشت. اگر گوئی در معاونت ظالم قصد شرط نیست زیرا که معاونت حرام است با قصد و بی‌قصد چنانکه ظالمی تازیانه خواهد برای زدن مظلوم یا شمشیر خواهد بر کشتن بی‌گناهی و کسی آن شمشیر باو دهد اگر چه به قصد معاونت در کشتن نباشد حرام است گوئیم این سؤال و احتمال سفیهانه است زیرا که معقول نیست کسی ظالم را مهیای کشتن مظلوم ببیند و شمشیر بدست او بدهد و قصد معاونت نداشته باشد و خطور ببال که عوام قصد پندارند نیز سفیهانه است مثل آنکه گویند در مسافرت نمی‌خواهم ده روز بمانم اما قصد ماندن می‌کنم یعنی ده روز را در خاطر می‌گذرانم- ضمنا انواع کسبهای حرام و واجب و مستحب و مباح در مکاسب مرحوم شیخ انصاری و غیره به تفصیل آمده.



(مسأله هفدهم) (قیمتها)

سعر یعنی ارزش و آن مقدار عوضی که متاع را بدان می‌فروشند و اینکه ارزان است یا گران آنکه کمتر از نرخ عادی باشد از جهت عادت و وقت و مکان ارزان گویند و آنکه بیشتر باشد گران و گرانی و ارزانی گاهی از طرف خدا است و گاه تصرف مردم نیز در آن دخل دارد.

اینکه گفتیم عادت و اتحاد وقت و مکان در آن معتبر است برای آنکه اگر قیمت یخ در تابستان بیشتر باشد و در زمستان کمتر نباید گفت ارزان شده است بلکه اگر در تابستانی قیمت آن از تابستان دیگر کم شده باشد باید گفت ارزانتر شده است و یا اگر در شهری به خریدوفروش متاعی عادت ندارند و اتفاقا ارزان بدست می‌آید ولی در شهر دیگر عادت به فروش آنست و گرانتر باشد مانند آب اعتبار ارزانی و گرانی به آن نیست.

خواجه: ارزانی و گرانی به مشیت الهی است بعلت اینکه بسته به فراوانی متاع و رغبت مردم است و هر چه رغبت زیادتر خرید بیشتر می‌شود و گرانتر می‌شود و هر چه رغبت در خرید کم شود ارزانتر می‌شود و این هر دو به مشیت الهی است که اگر خواهد متاع را فراوان کند و رغبت مردم را کم یا به عکس و بندگان از آن عاجزند.

و گاه همه مردم در آن دخیلند مثلا جمعی احتکار می‌کنند یا ظالمی راه را می‌بندد و مانع رسیدن کالا می‌شود و یا ولاة مردم را به فروختن قیمت بیشتر مجبور کنند و یا مجبور کنند به ارزان‌فروشی و ...

شرح کشف المراد، ص: ۳۳۴

(مسأله هیجدهم)

یکی از مسائل متکلمین آنست که آیا بهترین مقدار رزق و مال بر خدا واجب است که به هر کس شایسته باشد بدهد جبائیان گویند واجب نیست و بلخی گوید واجب است و معتزله بغداد همین را گویند و خواجه فرماید: گاهی واجب است و گاهی نیست و سخنان همه اینها مبتنی بر مصلحت و مفسده است چون هرگاه مصلحت در دادن نعمت باشد و مفسده‌ای نباشد خداوند داعی بر فعل دارد و صارف ندارد پس افاضه نعمت واجب است و آنکه گوید واجب نیست گوید هر اندازه که فرض کنیم بیش از آن هم فرض دارد و اگر همه واجب باشد نعمت غیر متناهی است و برای یك تن محال است و جواب آنست که اصلح با فرض امکان و نبودن مفسده واجب است و آنکه گوید گاه واجب است و گاه نیست نیز مبنی بر مفسده گوید که هرگاه مفسده باشد واجب نیست و اگر نباشد واجب است ...

در خاتمه: چون چهار مسأله اخیر چندان بحث علی‌حده‌ای نداشته ما برای خالی نبودن کتاب به خلاصه‌ای از آنها اکتفا کرده و این خلاصه را از کتاب علّامه شعرانی استفاده کردیم.

(پایان مبحث افعال الهی)

شرح کشف المراد، ص: ۳۳۵

(پیامبرشناسی) (المقصد الرابع فی النبوة)

یکی از اصولی که همه مسلمانان و بلکه جمیع پیروان ادیان آسمانی بدان عقیده‌مند می‌باشند اصل نبوت و پیامبری است ما معتقدیم که یکصد و بیست و چهار هزار پیامبران راستین از طرف خدا به نبوت و پیام‌آوری برانگیخته شده‌اند که اوّلین آنها جناب آدم (علیه السلام) و آخرین آنان جناب خاتم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) هستند در رابطه با مسأله نبوت از ابعاد و زوایای مختلف اجتماعی- سیاسی- اقتصادی- فرهنگی- و مبارزات آنان با مثلث شوم زر و زور و تزویر و هدف از بعثت و ویژگیهای انبیاء و ضرورت آمدن پیامبران و ... می‌توان به تفصیل بحث نمود و از دیدگاه عقل و کتاب و سنّت در حدّ وفور در این زمینه گفتگو شده ولی ما چون ملتزم شده‌ایم که به شرح مباحث کتاب بپردازیم لذا به مقدار مطرح شده در کتاب بسنده می‌کنیم:

مجموعا پیرامون پیامبرشناسی هفت مسأله در کتاب ارزشمند کشف المراد عنوان شده که بترتیب عبارتند از:

شرح کشف المراد، ص: ۳۳۶

۱- فوائد بعثت انبیاء.

۲- وجوب و ضرورت بعثت.

۳- عصمت انبیاء.

۴- راه شناخت پیامبران حقیقی یا معجزه.

۵- داستان کرامات اولیاء الهی.

۶- مسأله وجوب بعثت در هر عصری.

۷- نبوت پیامبر اسلام (ص).

(اهمیت بعثت انبیاء)

نخستین مسأله در باب نبوت مسأله اهمیت و فایده بعثت انبیاء است سؤال اینست که:

آیا بعثت انبیاء امری حسن و بایستنی است و یا قبیح و نبایستنی؟.

آیا بعثت انبیاء امری عبث و لغو و بیهوده است و یا امری حکیمانه و مدبرانه و منطقی؟.

و اصولا آیا بشر نیازی به آمدن انبیاء دارد یا اینکه به تنهائی می‌تواند به مقصد برسد؟.

ممکن است کسانی در این جهان اینگونه بیندیشند که خداوند به ما انسانها عقل و اندیشه داده و در سایه خرد قادر هستیم مصالح و مفاسد خویش را ادراك كنیم و بدنبال آن اموری که مصلحت ما در آنست جامه عمل پوشیده و از اموری که دارای مفسده و ضرر است اجتناب کنیم و در نتیجه همای سعادت و خوشبختی را در آغوش کشیم و مدینه فاضله را بر روی کره خاکی ایجاد نمائیم حال با این محاسبه دیگر چه نیازی به ارسال رسل و انزال کتب و وعده



و وعیدهای آسمانی و ... وجود دارد؟. بویژه اینکه قرآن هم می‌فرماید: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها یعنی خدای حکیم نفس و روح بشر را آفریده و بدان فجور و تقوی- زشتی و زیبائی، و مفاسد را الهام فرموده و پس از این خود انسان باید بکوشد تا به کمال لائق خود برسد و نیازی به آمدن انبیاء نیست همانگونه که گروهی از فلاسفه هندوستان قدیم چنین پنداری را داشته‌اند و بویژه در عصر حاضر که ترقیات علمی محیر العقولی نصیب بشر گردیده و با کلید توانمند علم قفل بسیاری از اسرار آفرینش را گشوده و با پای پرتوان علم بسیاری از گردنه‌های صعب العبور را پشت سر گذارده و نزدیك است که بر بالای بام طبیعت صعود نموده و همه جا را فتح کند علم جای ایمان مذهبی را پر کرده دیگر چه نیازی به دین و مذهب و آمدن انبیاء؟ خیر حاجتی نیست عصر مذهب سپری شد و باید فاتحه مذهب را خواند و هم اینك عصر شكوفائی دانش است که با تمام توان می‌کوشد تا جای مذهب را پر کند.

حال آیا واقعا مطلب از این قرار است که بعثت انبیاء بیهوده است و هیچ غرضی بر آن مترتب نیست و یا بعثت انبیاء امری حکیمانه و هدفدار است آن هم نه در اعصار و قرون گذشته بلکه در جمیع اعصار و در عصر علم این نیاز بیشتر و ملموستر احساس می‌شود؟.

ما معتقدیم که با وجود عقل و شعور و اراده و علوم بشری باز بشر نیاز به انبیاء دارد، نیاز به قانون آسمانی دارد و در هیچ عصری بشر از حجت ظاهری یعنی پیامبران و یا ادامه‌دهندگان راه آنان یعنی ائمه (علیهم السلام) و اوصیاء و پیامبران (علیهم السّلام) بی‌نیاز نیست و بلکه با گذشت زمان احساس نیاز به آئین‌های آسمانی فزونی یافته و مضاعف می‌گردد و برای اثبات مدعای خویش به پاره‌ای از فوائد و ثمرات ارزشمند بعثت انبیاء اشاره می‌کنیم:

جناب محقّق طوسی در متن و به تبع ایشان جناب علّامه حلی در شرح

شرح کشف المراد، ص: ۳۳۸

کتاب حدود ده فایده از این فوائد را یادآور می‌شوند که عبارتند از:

فایده نخستین: چه در مسائل اعتقادی و چه در مسائل عملی و فقهی برخی از امور را عقل استقلالا درك می‌نماید و جزء مستقلات عقلیه هستند از قبیل وجود باری تعالی و قدرت و علم حق و ... در اعتقادات و از قبیل حسن و عدل و احسان و قبح ظلم و اسائه و ... در فروعات و پاره‌ای از امور از حیطه ادراکات عقلی بیرون است و عقل بشر بدون استعانت از شرع هرگز قادر نیست که آنها را بشناسد فی المثل در اعتقادات مسأله معاد جسمانی، مسأله معراج جسمانی و ... مدرك به ادراك عقل نیستند و نیز در شرایع و فروعات بخش اعظم آن با عقل قابل درك نیست مثلا نماز با همه شرائط و اجزاء و آداب واجب و مستحبی که دارد از طرف شارع باید تبیین شود وگرنه کمیت عقل در این امور می‌لنگد و هکذا در باب روزه- حج و ... با اینکه آن همه مصالح فردی و اجتماعی بر این واجبات مترتب است حال می‌گوئیم: در قسمت اوّل یعنی مستقلات عقلیه راهنمائیهای پیامبران معاضد و مؤکد حکم عقل است و ای چه بسا کسانی با ادراك عقلی تنها قانع نباشند و لیکن با بیان انبیاء تسلیم می‌شوند و در برابر آن گردن می‌نهند.

و در بخش دوّم یعنی غیر مستقلات عقلیه احکام انبیاء مؤسس بوده و راهنمای بشر به سوی سعادت می‌باشد درحالی‌که بدون انبیاء این امور مصلحت‌آمیز و یا مفسده‌انگیز هرگز شناخته نمی‌شد.

فائده دوّم: بعثت انبیاء سبب می‌گردد که جامعه بشری از اضطراب و وحشت درونی نجات یافته و به اطمینان و آرامش خاطر در تمام افعال و تروك راه یابد.

بیان مطلب: ابتدا دو مثال خارجی می‌زنیم:

شرح کشف المراد، ص: ۳۳۹

۱- تصور کنید غلام یا کنیزی را که هرگز از مولا و مالك خویش نظر خواهی ننموده و رضایت او را در انجام کارها جلب ننموده و از پیش خود دست به اقداماتی می‌زند فلان جا را تخریب و فلان مکان را تعمیر می‌کند، فلان دادوستد را انجام داده و آن دیگری را رها می‌کند و ... آیا چنین انسانی آرامش خاطر دارد؟ و مطمئن است که مولا او را مؤاخذه نخواهد کرد؟ هرگز آرامشی ندارد بلکه هر کاری را که انجام می‌دهد احتمال می‌دهد که مطلوب مولی نبوده و مؤاخذه خواهد شد کما اینکه هر فعلی را هم که ترك می‌کند احتمال می‌دهد که مطلوب بوده و بر ترك آن مؤاخذه شود.

سؤال: چه زمانی این عبد آرامش روحی دارد؟.

جواب: هنگامی که رأی و تمایل مولا را بدست آورده از بایدها و نبایدهای مولا لیستی را تهیه نموده آنگاه است که بی‌دغدغه به بایدها اقدام و از نبایدها پرهیز می‌کند.

۲- همین مطالب را در مورد استاندار یا فرمانداری که از سوی حکومت مرکزی تعیین می‌گردد کلمه به کلمه پیاده کنید، با ملاحظه این مثالها می‌گوئیم: ما نحن فیه من هذا القبیل زیرا که بدون شك هستی ما و همه کمالات و نعمتهائی که در اختیار ما است ملك خداوند است و خدای این نعمتهای مادی و معنوی را از عقل و اراده و علم و زبان و چشم و ... در اختیار ما گذارده و در حقیقت ما انسانها امانتدارانی هستیم که خداوند بر ما اعتماد نموده و این امانتهای گرانبها را به ما سپرده است و عقل هر عاقلی حکم می‌کند باینکه:

تصرف در ملك غیر بدون اذن و رضایت مالك ناپسند است فلذا با قطع نظر از بعثت انبیاء و ارشادات آنان و بیان بایدها و نبایدهای الهی در همه زمینه‌ها بشر مضطرب است و به هر کاری که اقدام می‌کند نگران آنست که شاید این کار مبغوض مالك و صاحبش باشد و من در امانت خیانت کرده‌ام و از هر کاری هم



که می‌گریزد احتمال می‌دهد که شاید این کار مطلوب مولی الموالی بوده و من انجام نداده‌ام و اگر قدری انسان با مسئولیتی باشد این نگرانیها خواب و خور را از او می‌گیرد و علی الدوام در یك عذاب وجدان و درون معذب خواهد بود امّا هنگامی که انبیاء راستین الهی وظائف بشر را از طرف خداوند به وی ابلاغ نمودند و فهرست بایدها و نبایدها را در اختیار وی قرار گرفت دیگر وحشت و اضطرابی نداشته بلکه با کمال اطمینان بایدها را انجام داده و از نبایدها می‌گریزد.

فایده سوم: سومین فائده بعثت انبیاء شناخت افعال حسنه و قبیحه است.

بیان مطلب: تردیدی نیست در اینکه برخی از افعال اختیاری ما انسانها حسن و بایستنی بوده و بعض دیگر قبیح و نبایستنی است و در هر کدام از دو قسم مذکور برخی از حسن و قبح افعال را عقل استقلالا ادراك می‌کند مثل حسن عدل و قبح ظلم و برخی را استقلالا ادراك نمی‌کند مثل وجوب صوم آخر ماه مبارك رمضان و حرمت صوم اوّل ماه شوال و ... حال فایده بعثت اینست که در این بخش دوم محاسن و مقابح افعال را به ما معرفی می‌کند [به نظر می‌رسد که این فایده سوم بازگشت به فائده اول دارد و شعبه‌ای از آنست].

فایده چهارم: همه می‌دانیم که برخی از اشیاء برای ادامه حیات بشر سودمند می‌باشند همانند بسیاری از خوراکیهای و خیلی از داروها نافع و متقابلا پاره‌ای از خوردنیها و موادّ گیاهی و داروئی مضر است و بشر بتنهائی و با نیروی عقل به بسیاری از این امور نافع و یا ضار دسترسی پیدا نمی‌کند ولی انبیاء عظام با یك سلسله دستور العمل‌های کوچك و بزرگ بهداشتی بشر را به این



فوائد و یا ضررها آشنا می‌سازند [یا اینکه غرض اصلی از بعثت انبیاء این امور نبوده و انبیاء طبیبان جسم نیستند غرض اصلی آنها ایجاد یك جامعه ایده‌آل توحیدی و برقراری قسط و عدل در جامعه می‌باشد ولی در کنار این آرمان مقدس از بیان آن امور ریز هم غافل نمانده‌اند و مطالعه‌ای گذرا در دستورات بهداشتی پیامبر و ائمه (علیهم السلام)

این مدعا را اثبات می‌گرداند. البته ممکن است کسی بگوید که با پیشرفت دانش پزشکی و مسائل بهداشتی این فایده چهارم را باید از لیست فوائد بعثت انبیاء حذف کنیم ولی من می‌گویم:

اولا: بخش عمده‌ای از این پیشرفتها مدیون بیانات پیامبران و امامان (علیهم السلام) است.

ثانیا: بشر اگر بخواهد در زمینه شناخت مضار و منافع غذاها و داروها پیشرفت کند باید سالیان متمادی تجربه کند تا به نتائج محدودی برسد ولی انبیاء با تکیه بر وحی بدون هیچ اضطرابی این امور را در اختیار ما می‌گذارند.

ثالثا: بشر با همه پیشرفتهای علمی و طبی‌اش در شناخت بسیاری از امور فوق دچار خطا شده و ره يك شبه را صدساله پیموده و مع ذلك به مقصود نمی‌رسد و گاهی برای چندین سال اطباء دنیا داروئی را تجویز نموده و سپس اعلام می‌کنند که مضر است و یا بالعکس ولی در گفتار انبیاء اشتباه راه ندارد].

فایده پنجم: نگهداری نسل بشر از نابودی.

بیان مطلب: از طرفی انسان موجودی اجتماعی و مدنی است یعنی بر خلاف اکثر جانداران که دارای زندگی انفرادی می‌باشند بشر همانند برخی از جانداران دیگر از قبیل مورچه و زنبور عسل دارای زندگی دستجمعی است و دست تقدیر بشر را طوری آفریده که به تنهائی نمی‌تواند همه نیازهای خود را رفع کند و در تمام زمینه‌های مادی و معنوی-فردی و اجتماعی از نیازهای اوّلیه

شرح کشف المراد، ص: ۳۴۲

بشر که نیاز به خوراك و پوشاك و مسکن باشد تا نیازهای اساسی دیگری که در جسم و جان بشر وجود دارد در همه جا انسانها بیکدیگر محتاجند و بدون کمك دیگران از نیل به آنها عاجزند. [در اینجا بحثی مطرح می‌شود که آیا مدنیت مقتضای طبیعت بشر است و با اصل آفرینش او عجین است و باصطلاح مدنی بالطبع است و یا مدنی بالجبر است یعنی نیازهای گوناگون او را مجبور ساخته که به زندگی اجتماعی تن در دهد و زیر این بار گران برود وگرنه بر اساس طبیعت و میل باطنی و مطابق غریزه و سرشت وی نیست؟

حکمای اسلام نوعا طرفدار قول اوّل هستند و لذا در تعبیرات نوعا می‌گویند:

الانسان مدنی بالطبع کما اینکه مرحوم علامه صاحب کشف المراد و فاضل قوشچی شارح دیگر تجرید الاعتقاد چنین گفته‌اند و گروهی نیز طرفدار رای دومند چنانکه در میان فلاسفه اروپا و امریکا نیز همین دو نظر به چشم می‌خورد فی المثل جان لاك می‌گوید: نظر به اینکه خداوند چون طبع انسان را مدنی و اجتماعی ساخته ... «سیر حکمت در اروپا ج ۲ ص ۱۲۴» ولی اسپینوزا می‌گوید:

چون افراد انسان در مقابل قوای طبیعت ضعیف و عاجزند و بتنهائی از عهده حوادث روزگار بر نمی‌آیند ناچار به تعاون یکدیگر راضی شده و مجتمع می‌شوند «سیر حکمت در اروپا ج ۲ ص ۵۹» و نیز آقای طامس هابز که از حکمای قرن هفدهم انگلستان است می‌گوید: اینکه گفته‌اند طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است خطا است ... و این جمله از وی معروف است که: انسان برای انسان گرگ است «سیر حکمت در اروپا ج ۲ ص ۱۱۲» بهر حال این مباحث در جامعه‌شناسی باید دنبال شود].

آنچه که فعلا مسلم است و ضرورت دارد اینکه: بشر موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی نیاز به تعاون و همکاری و همیاری دارد که هر فردی متناسب با نیروهایش گوشه‌ای از این پروژه عظیم تاریخ را جامه عمل بپوشد.

شرح کشف المراد، ص: ۳۴۳

از طرف دیگر: هر انسانی دارای سلیقه و ذوقی بخصوص است و همگان دوست دارند که برای بهتر شدن زندگی رأی آنها و سلیقه آنها و روش فرد یا گروه و حزب آنها در جامعه بیان شود و بقول عربها: کلّ یجر النار الی قرصه و کاملا طبیعی است که به آراء و سلایق همگان جامه عمل پوشیده نمی‌شود چون ممکن نیست که در تحقق يك امر از آراء متضاد و متخالف مدد گرفت اینجا است که نزاعها و کشمکشها شروع می‌شود و هر گروهی با هر وسیله‌ای می‌کوشند که آنها و افکارشان در جامعه حاکم باشد [مبارزات انتخاباتی در دنیا نمونه کوچکی است دالّ بر این مطلب] و اختلافات و منازعات سبب جنگهای خونین و ساختن سلاحهای مدرنتر بمنظور کوبیدن مخالفین می‌گردد بگونه‌ای که انفجارات هسته‌ای و وجود بمبهای اتمی و موشك‌های قاره‌پیمای قدرتها و ابر قدرتها بشریت را به مرگ و نابودی و تبدیل شدن کره ارض به تلی از خاکستر تهدید می‌کند ... و جنگ‌ها و کشت و کشتارهای دستجمعی سبب نابودی نوع بشر می‌گردد تمام اینها اموری واضح و روشنند حال برای جلوگیری از منازعات و جنگها و نابودیها نیاز به يك قانون و برنامه جهانی و بین المللی لازم است تا در زیر سایه آن قانون بشریت بتواند نفس راحتی بکشد و این قانون از دو حال خارج نیست:

۱- قوانین بشری که از فکر دهها و صدها اندیشمند جهان تراوش نموده و به تصویب رسیده.

۲- قانون خداوندی که آفریدگار انسان است در جامعه و بر بشریت حاکم باشد.

امّا قانون بشری: هم عقل و هم تجربه با بیانی رسا بما می‌گویند: قوانین بشری هر چند که عالی و مترقی باشد قادر نیست بشر را بسوی سعادت همیشگی سوق دهد.

شرح کشف المراد، ص: ۳۴۴

امّا عقل: با تمام تلاشهای متفکران دنیا در طول تاریخ هنوز ماهیت انسان برای احدی از دانشمندان کما هو حقه مشخص نشده و خصوصیات روحی و جسمی او را نشناخته‌اند و بقول شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق:

حقیقت انسان مرکب است از جوهر و جسم و نامی بودن و حیوانیت و ناطقیت و تنها در مورد جسمیت که از اجناس بعیده انسان است آراء گوناگونی وجود دارد که سابقا در بیان مبانی برهان حدوث اشاراتی داشتیم حال اگر حقیقت جسم از انسان هنوز مجهول است چگونه نفس ناطقه و روح انسانی را می‌توان شناخت و تمام نیازهای او را بدست آورده و در نتیجه قانونی جامع برای رفع همه نیازهای فردی و اجتماعی روحی و جسمی وضع نمود تا سعادت آفرین باشد؟ و به فرموده شهید ایدئولوژی اسلام ناب یعنی مطهری عزیز در کتاب انسان و ایمان ص ۱۳: درباره امتیاز انسان از سایر جانداران سخن‌ها فراوان گفته شده است برخی منکر امتیاز اساسی میان این نوع و سایر انواع هستند و ... برخی دیگر تفاوت او را در جان داشتن می‌دانند یعنی معتقدند که جاندار و ذی حیات منحصر به انسان است و ... و دیگر اندیشمندان که انسان را تنها جاندار جهان نمی‌دانند و به امتیازات اساسی میان او و سایر جانداران قائلند هر گروهی به یکی از مختصات انسان توجه کرده‌اند ... و حدود سی تعریف می‌آورند، و به قول دانشمند نامی جهان الکسیس کارل انسان موجودی ناشناخته است. حال این سه نمونه و دهها نمونه دیگر شاهد

آنست که هنوز انسانها ماهیت خویش را نشناخته‌اند پس چگونه بتوانند قانونی وضع کنند که ضامن سعادت بشر باشد؟ پس عقل می‌گوید: قانون بشری کافی نیست و باید قانون خدا حاکم باشد.

و امّا تجربه: تجربه تاریخ نشان می‌دهد که در کشورهائی که قانون

شرح کشف المراد، ص: ۳۴۵

بشری و جوشیده از مغز متفکران آن جوامع حاکم بوده بارها و بارها تغییر و تحولهای اساسی در قوانین آنها پیش آمده و گاهی بکلی قانون عوض شده و گاهی اصلاحات بنیادین انجام گرفته است بعنوان شاهد مثال چند نمونه می‌آوریم:

۱- مرحوم شهید هاشمی‌نژاد در کتاب رهبران راستین می‌گوید: در قانون اساسی آمریکا ۲۶ بار تجدید نظر شده و قانون اساسی سویس ۵۴ بار اصلاح شده است سپس نمونه‌ای گویا از آزادی روابط جنسی در سوئد نقل می‌کند که معروف است.

۲- در کشورهای کمونیستی و اتحاد جماهیر شوروی بیش از هفتاد سال قوانین کمونیستی با شدت هر چه تمامتر حاکم بود و اعمال می‌شد ولی ناگهان در طی چند ماه تمام آن برنامه‌ها فرو ریخت و طوفان الهی پیام الهی رشته‌های تار عنکبوتی این، نظام پوسیده را پاره پاره ساخته و به دست فراموشی سپرد.

۳- قانون اساسی الجزائر که در حدود پانزده سال قبل از انقلاب اسلامی ما یعنی ۲۶ سال پیش تقریبا نوشته شد در سال ۱۳۶۷ اصلاح گردید.

۴- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که در سال ۱۳۵۸ توسط خبرگان امت تدوین شده بود در سال ۱۳۶۸ تقاضای اصلاح شد و امام امت رحمه اللّه در تاریخ ۵/ ۲/ ۱۳۶۸ فرمودند: اگر نقائص قانون رفع نشود مفاسد زیادی دارد. سپس هیئتی را برای اصلاح قانون تعیین فرمودند که آن هیئت تحت عنوان مجمع تشخیص مصلحت هم اکنون نیز به کار خود ادامه می‌دهد.

پس تجربه هم بما می‌آموزد که در قوانین بشری خطا و اشتباه راه دارد و صد در صد اطمینان‌آور نیست اینجا است که هر منصفی از عمق جان اعتراف می‌کند باینکه باید قانون خدا در جامعه باشد چرا که او از زوایای

شرح کشف المراد، ص: ۳۴۶

روح و جسم ما مطلع است و بقول قرآن: أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ و قانون خدا توسط وسائط فیض یعنی انبیاء (علیهم السلام) به بشر ابلاغ می‌گردد و هر کسی قابلیت ندارد که مستقیما از خداوند آن دستورات را دریافت کند پس بشر در اساسی‌ترین مسائل زندگی به پیامبران محتاج است و چه فایده‌ای از این مهمتر؟!.

فایده ششم: همه می‌دانیم که افراد بشر در ادراك کمالات و بدست آوردن معارف و به چنگ آوردن فضائل متفاوتند و هر کدام استعدادی را دارند [و بقول روایات: الناس معادن کمعادن الذهب و الفضه که خود این از حکمتهای بالغه الهی است] پاره‌ای از انسانها بواسطه قوت نفس و وارستگی آنها از مادیات و پیوستگی آنها به مجاری و وسائط فیض و سیر در وادی ملکوت نیازمند به معاون و کمك‌کننده نیستند [مانند انبیائی که تنها بر خویشتن مبعوث بوده‌اند] و برخی از آنها بکلّی از ادراك این امور و معارف بلند عاجزند [همانند عوام الناس و انسانهای جاهل] و برخی از

انسانها متوسط الحال هستند که خود این دارای مراتب گوناگونی است از حیث قوت و ضعف و قرب و بعد به یکی از دو گروه فوق الذکر فایده بعثت انبیاء عبارتست از تکمیل انسانهای ناقص بحسب استعدادهایشان و رساندن آنها به کمالات لائقه بحال آنها است چه در بعد علم و چه عمل. و لذا انبیاء برای همه افراد در همه مراتب برنامه دارند بقول قرآن: ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

فایده هفتم: دست قدرت حق بر اساس حکمت بالغه‌اش ما یحتاج سایر موجودات را بطور آماده در طبیعت قرار داده و هنگام گرسنگی با خوردن

شرح کشف المراد، ص: ۳۴۷

علف یا شکار حیوان و ... خود را سیر کرده و با پوست بدن خود را از سرما و گرما حراست نموده و ... و لذا نیازی به تغییر و تحول ندارد بلکه از میلیونها سال پیش شیوه زندگی زنبور عسل و مورچه و ... در همه کارهایش یکنواخت بوده امّا نیازهای بشر در طبیعت آماده نیست که بدون تصرف و صنعت بتواند آنها را رفع کند بلکه در پوشاك- خوراك- مسکن و ... نیاز به صنعت و دخل و تصرف و ابزار صنعتی دارد تا به مقصد برسد و نیروی بشری بتنهائی از رسیدن به همه آن ابزارها ناتوان است لذا فایده دیگر بعثت انبیاء آنست که به بشر صنایع ضروری زندگی را می‌آموزند از قبیل صنعت زره سازی داود و صنعت کشتی‌سازی نوح و ... [تمام پیشرفتهای صنعتی و تکنولوژی در جهان معلول همین امر است که بشر احساس نیاز می‌کند و بدنبال آن به شناخت این امور می‌پردازد].

فایده هشتم: پیامبران آمدند تا نفوس را تزکیه نموده و اخلاق حسنه را از اخلاق سیئه و کمالات را از رذائل بازشناسد و انسانها را به سمت ارزشهای اخلاقی سوق دهند و از بخیل‌ترین انسانها کریمترین و از جبان‌ترین انسانها شجاعترین و از وابسته‌ترین انسانها به لذائذ دنیا وارسته‌ترین انسانها بسازند و نیز شیوه اداره منزل و اداره جامعه را به بشر بیاموزند که همان سیاست صحیح است و خود انبیاء و ائمه (علیهم السلام) سیاستمدارترین انسانها بودند که در جامعه کبیره می‌خوانیم: و انتم ساسة العباد آری سیاست غلط و شیطانی که مکر و حیله باشد در آنها نبوده و دامان پاکشان از این آلودگیها بدور است.

و بقول روایات: معاویه و معاویه صفتان سیاستمدار واقعی نبودند بلکه مکار بودند: تلك النكراء تلك الشيطنه.

فایده نهم: انبیاء به بشریت خبر می‌دهند که در فلان کارها ثواب است

شرح کشف المراد، ص: ۳۴۸

و در فلان امور عقاب، طاعت حق موجب ثواب و عصیان حق موجب عقوبت است و این امور لطفند یعنی بشر را به طاعت نزدیك و از معاصی دور می‌کنند و هر چیزی که لطف است بر خدای واجب است پس فرستادن انبیاء برای ابلاغ ثواب و عقاب ابدی بر خداوند واجب است [البته بحث ما راجع به حسن بعثت است نه وجوب آن و این فایده نهم نتیجه می‌دهد وجوب را و با مسئله دوّم که خواهد آمد تناسب دارد].

فایده دهم: از طرفی سعادت اخروی بدست نمی‌آید مگر با کامل شدن نفوس انسانی در دو بعد معارف حقه و اعمال صالحه، و از طرف دیگر دلبستگی انسانها به مادّیات و فرو رفتن عقل در باتلاق هواها و هوسها و دهها عامل دیگر از موانع بزرگی هستند که جلو رسیدن به آن کمالات را سد می‌کنند و باعث می‌شوند که یا اصلا معرفتی محقق نشود و یا اگر هست بنحو کامل نباشد بلکه آمیخته با شکوك و اوهام باشد و لذا باید انسانهای وارسته‌ای در میان جوامع

بشری باشند که این دلبستگی‌ها را نداشته باشند تا بتوانند دلائل راه حق را برای مردمان بیان کنند و شبهات را بزدایند و انسانها را به معبود حقیقی آنها متوجه سازند و وظایف دینی آنها را برایشان بازگو کنند و اعمال صالح را به بشر ابلاغ کنند و مرتب این امور را به مردم تذکر داده و برای آنان تکرار کنند تا برای بندگان ملکه شود و سهو بر آنها مستولی نشود تا بانجام آنها به سعادت برسند و آن شخصی که مبین این امور است همانا پیامبران می‌باشند پس حکمت الهی مقتضی است که رسولانی از جانب خویش بسوی بشریت گسیل دارد و بسیج کند تا آنان راهنمایان حقیقی کاروان بشریت و ساربانان این قافله باشند بقول شبستری:

در این ره انبیاء چون ساربانند دلیل و رهنمای کاروانند

شرح کشف المراد، ص: ۳۴۹

قوله: و شبهة البراهمة باطلة: [نکته: مرحوم ملا صالح در حاشیه معالم الاصول ص ۱۸۳ می‌گوید: و کالبراهمه و هم طائفة من الهند زعموا انهم من الحکماء و البراهمه بمعنی ادامة النظر و سکون الطرف قال صاحب الملل و النحل انهم انتسبوا الی رجل یقال له برهام و قد مهد لهم نفی النبوات و قال فی القاموس البراهمة قوم لا یجوزن علی اللّه تعالی بعثة الرسل]. به اعتقاد ما بشر نیازمند برنامه‌های آسمانی و انبیاء است و بعثت انبیاء دارای فوائد بیشمار مادی و معنوی- فردی و اجتماعی- جسمی و روحی است از مسائل اخلاق فردی گرفته تا مسأله تدبیر منزل و تا مسأله اداره بلد و جامعه و تا روابط بین الملل و تا مسائل عملیه فرعیه و تا معارف حقه و مسائل اعتقادی در همه این زمینه بشر نیاز به راهنمائی انبیاء (علیهم السلام) دارد و برخی از این فوائد مهمه را شمردیم ولی در مقابل ملیّون عالم گروهی از فلاسفه بوده و هستند که منکر بعثت هستند و می‌گویند بشر نیازی به انبیاء ندارد و لذا بعثت انبیاء عبث بوده و وجود خارجی ندارد خلاصه استدلال این گروه آنست که: بشر عقل دارد و با فکر خود قادر است مصالح و مفاسد را درك کند و بدنبال آن مصالح را تحصیل و از مفاسد اجتناب نماید آنگاه دستورات انبیاء از دو حال خارج نیست:

۱- یا احکام آنها موافق با حکم عقل فطری است در این صورت همان حکم عقلی کفایت می‌کند و نیازی به سخنان انبیاء نیست.

۲- و یا برنامه‌های آنان مخالف با حکم عقل و ضد فطرت است در این صورت بالاجماع باید این دستورات را ردّ نموده و بدان اعتنا نکرد فأيّ حاجة الی البعثة؟.

جواب ما: از فوائدی که برای بعثت انبیاء ذکر نمودیم جواب این شبهه داده می‌شود و آن اینکه: نسبت به برخی از مسائل اعتقادی و عملی عقل

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۰

مستقلا مدرك است ولی نسبت به بعض دیگر از مسائل عقیدتی و بسیاری از مسائل عملی از واجبات و محرمات عقل لا اقتضا است یعنی نفیا و اثباتا بیانی ندارد.

حال می‌گوئیم: چه اشکال دارد که بیان انبیاء نسبت به اموری که مدرك به ادراك عقلی هستند مؤکد و معاضد حکم عقل باشد؟. و تأکید که عبث نیست بلکه تقویت و حتمیت و جزمیت مطلب را می‌رساند و نیز چه اشکال عقلی دارد که احکام انبیاء در بخش دوّم [یعنی اموری که عقل مدرك آنها نیست] احکام تأسیسی باشد؟ به بیان دیگر مسأله سه صورت دارد:

۱- احکام انبیاء بر وفق حکم عقل باشد.

۲- احکام انبیاء بر ضد حکم عقل باشد.

۳- انبیاء حکم کنند در اموری که عقل استقلالا نسبت به آنها ادراکی ندارد.

حال آنچه که اشکال دارد شق دوم است که حکم انبیاء خلاف حکم عقل فطری باشد و چنین چیزی در ادیان حقه و احکام انبیاء راستین وجود خارجی ندارد امّا شق اول و سوم بلامانع است زیرا چه اشکالی دارد که انبیاء بر وفق حکم عقل حکم کنند و بیانشان مؤکد باشد؟ و یا چه اشکال دارد که انبیاء با اتکاء به وحی الهی مطالبی را بیان کنند که عقل نسبت به آنها ساکت است چون ادراکی ندارد؟ و اتفاقا بخش عمده شرایع یعنی واجبات و محرمات از این قبیل است که عقل نسبت به آنها ادراکی ندارد و اگر هم داشته باشد کلیاتی را ادراك می‌کند امّا از تفاصیل و جزئیات محروم است.

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۱

(المسألة الثانية فی وجوب البعثة)

دومین مسأله از مسائل باب نبوت پیرامون وجوب و ضرورت بعثت انبیاء است:

پس از اینکه در مسأله اوّل حسن و مفید بودن بعثت ثابت شد جای این سؤال است که آیا بر خداوند متعال فرض و واجب است که پیامبرانی را بسوی بشر گسیل دارد یا واجب نیست؟.

در این زمینه دو نظریه مطرح شده:

۱- اشاعره می‌گویند: بر خداوند ارسال رسل واجب و لازم نیست و اصولا هیچ امری بر خداوند واجب نمی‌شود و ما حق نداریم بگوئیم: فلان امر بر خدا واجب است چون این بی‌ادبی نسبت به مولی و تعیین تکلیف برای خداوند است، این سخن اشاعره مبتنی است بر مبنائی که در باب حسن و قبح افعال دارد و می‌گویند: ما نباید بگوئیم هر کاری که حسن و بایستنی است و مصلحت دارد خداوند آن کار را انجام می‌دهد و هر کاری که خلاف حکمت باشد انجام نمی‌دهد این در تکوینیات و هکذا در تشریعیات ما نباید بگوئیم:

اوامر و نواهی الهیه دائر مدار مصالح و مفاسد نفس الامریه‌ای است که در متعلقات آنها موجود است بلکه هر فعلی را خدا انجام داد همان حسن است فی المثل اگر العیاذ باللّه خداوند انبیاء را معذب کند این کار بایستنی است و اگر فراعنه و طواغیت را متنعم سازد در قیامت همان حسن خواهد بود [هر چه آن خسرو کند شیرین بود] در ما نحن فیه هم ما نباید بگوئیم بر خداوند ارسال رسل واجب است بلکه اگر خداوند پیامبرانی را بفرستد این کار حسن است و اگر

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۲

نفرستد آن کار حسن دارد و ... به عقیده ما مبنای این سخنان باطل است و ما در بخش سوم خداشناسی در رابطه با افعال الهی از این سخن تفصیلا جواب دادیم و نیازی به تکرار نیست.

۲- معتزله می‌گویند: بر خداوند حکیم واجب است که پیامبرانی را برای سعادت بندگانش بفرستد و متکلمین امامیه نیز همین عقیده را پذیرفته‌اند و برای اثبات آن برهان آورده‌اند:

بیان اجمالی برهان:

ارسال رسل لطف است. «صغری» و هر لطفی بر خدا واجب است. «کبری» پس ارسال رسل بر خدا واجب است. «نتیجه» امّا اثبات صغری: لطف آنست که مقرب عبد بسوی طاعت و مبعد وی از معصیت باشد و ارسال رسل از مصادیق کامل این معنا است زیرا تردیدی نیست در اینکه انبیاء عظام در جامعه با گفتار و رفتار و کردار پسندیده و با وعده‌ها و وعیدهایشان موجب می‌شوند که انسانها ره طاعت بپیمایند و از منجلاب معاصی دور گردند پس وجود انبیاء از الطاف جلیه الهی است.

و امّا اثبات کبری: سابقا در مسأله دوازدهم فصل سوم خداشناسی یعنی افعال خدا بیان شد که هر لطفی بر خداوند واجب است و برهان هم اقامه شد پس اعاده نمی‌کنیم.

و امّا بیان تفصیلی: «در کتاب این بیان ذکر شده» این بیان سه مرحله دارد تا به نتیجه می‌رسد:

۱- تکالیف شرعیه الطافی هستند در تکالیف عقلیه. «صغری» و الطاف بر خدا واجبند. «کبری» پس تکالیف شرعیه بر خدا واجبند. «نتیجه»

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۳

امّا اثبات کبری: در بالا اشاره شد که جای بحث آن کجاست.

و امّا اثبات صغری: لطف را معنی کردیم و تکالیف شرعیه مصداق لطفند زیرا که در این تکالیف وعده و وعید، ثواب و عقاب هست و لذا بشر مواظبت می‌کند و هنگامی که بشر بر باید و نبایدهای شرعیه مواظبت کرد نسبت به بایدها و نبایدهای عقلی هم براحتی مواظبت نموده و زیر بار می‌رود بگونه‌ای که اگر تکالیف شرعی نبود این انقیاد و گردن نهادن در برابر عقل بسیار مشکل بود.

۲- تکالیف شرعیه یعنی بیان بایدها و نبایدها از طرف خداوند بر بشر چون لطف است واجب می‌باشند و این تکالیف باید به بشر ابلاغ شوند حال ابلاغ آن دو راه دارد: یکی اینکه خداوند برای هر انسانی مستقیما فرشته‌ای بفرستد و وظائف را به او ابلاغ کند و یا به هر انسانی مستقیما وحی کند و یا به قلب او الهام کند این راه محال است زیرا که هر انسانی استعداد و قابلیت تحمل بار سنگین وحی را ندارد، حالاتی که به هنگام وحی نخستین برای انبیاء پیش آمد اگر برای هر فردی از افراد دیگر بوجود می‌آمد در دم قالب تهی می‌کرد مگر هر کسی صحنه کوه طور و موسی را تحمل می‌تواند کرد؟ و مگر هر جانی توان حادثه عظیم تاریخ را در غار حراء دارد؟ دریادلی مثل رسول اسلام (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) می‌خواهد که توان حمل این امانت بزرگ را داشته باشد وگرنه صاعقه وحی دیگران را در دم تبدیل به خاکستر خواهد نمود، هر کسی با هر روحیه‌ای تاب تحمل این امر را ندارد و قابل وحی نیست باید انسان

کاملی باشد که دو چهره داشته باشد یکی چهره ملکوتی که با آن چهره بتواند وحی را دریافت کند و دیگری جنبه ناسوتی و بشری که بتواند باین واسطه پیام الهی را به بشریت ابلاغ کند بنا بر این معین می‌شود این راه که این تکالیف بتوسط وسائط فیض و انسانهای کامل یعنی رسولان حق بر مردم ابلاغ شود و باران رحمت باریدن آغازد پس وجود پیامبر وسیله ابلاغ احکام

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۴

است.

۳- و در اصول خوانده‌ایم که: مقدّمه واجب واجب است یا عقلا فقط و یا هم عقلا و هم شرعا پس وجود نبی هم واجب است بعنوان مقدمه واجب فیجب علی اللّه تعالی بعث الرسل.

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۵

(المسألة الثالثة) (فی وجوب العصمة)

سومین مسأله در باب نبوت پیرامون ویژگیها و خصائص انبیاء (علیهم السلام) است:

یکی از صفات و امتیازات انبیاء عبارتست از مقام عصمت قبل از هر سخنی باید عصمت را تعریف کنیم: جناب علّامه در باب حادی عشر می‌فرماید:

العصمة لطف خفی یفعل اللّه تعالی بالمکلف بحیث لا یکون له داع الی ترك الطاعة و ارتکاب المعصیة مع قدرته علی ذلك.

ترجمه: عصمت عبارتست از یك لطف پنهانی و نامرئی که خداوند با مکلفی از مکلفین انجام می‌دهد [یعنی چشم باطن او را بینا می‌کند و حقایق را آنگونه که هستند می‌بیند و لذا حقیقت گناه را هم مشاهده می‌کند که هر گناهی یك گام در مسیر سقوط و هلاکت است و هرگز گرد گناه نمی‌گردد و این سمّ مهلك را بسر نمی‌کشد] و به برکت این عنایت نامحسوس انگیزه گناه و ترك طاعت در آن انسان به صفر می‌رسد و می‌میرد و این شخص با اینکه قدرت بر ترك واجب و فعل حرام دارد ولی هرگز اقدام به آن نمی‌کند.

پس از آشنائی با تعریف عصمت می‌گوئیم: پیرامون عصمت انبیاء (علیهم السلام) مباحث متعدد و متنوع عقلی و نقلی وجود دارد ولی در کتاب شریف کشف المراد به دو بحث از آنها اشاره شده:

۱- آیا پیامبران الهی دارای مقام عصمت و پاکی از گناه هستند یا خیر؟

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۶

و اگر هستند چرا؟.

۲- بر فرض که انبیاء دارای مقام عصمت باشند آیا عصمت انبیاء (علیهم السلام) اجباری است و یا اختیاری؟.

امّا بحث اوّل: مقدّمه: معیار در کبیره و یا صغیره بودن گناه چیست؟

مطلب مورد اختلاف است: بعضی می‌گوئید: هر گناهی که خداوند در آخرت بر آن وعده عقاب داده و در دنیا برای آن حدّی معین نموده نظیر شرب خمر و ... آن گناه کبیره است و غیر آن صغیره است. و بعضی گویند: هر آنچه را که خداوند از آن نهی فرموده از گناهان کبیره است و ما گناهی بنام گناه صغیره نداریم و صغیره بودن نسبی است یعنی بعضی از کبائر را که با بعض دیگر می‌سنجیم آنها صغیره‌اند یعنی جرمشان کمتر است وگرنه هر معصیتی فی حد ذاته از کبائر است مذهب مشهور علماء شیعه همین است.

با حفظ این مقدّمه می‌گوئیم: در رابطه با عصمت انبیاء (علیهم السلام) چند نظریه مطرح است:

۱- گروهی از معتزله می‌گویند: گناه کبیره از پیامبران سر نمی‌زند چه عمدا و چه سهوا ولی گناهان صغیره بطور سهوی ممکن است از آنها صادر شود و منافاتی با مقام نبوت و رسالت آنها ندارد.

۲- گروه دیگری از معتزله می‌گویند: گناهان کبیره مطلقا از انبیاء صادر نمی‌شود چه عمدی و یا سهوی امّا گناهان صغیره اگر ملتفت باشند که گناه است انجام نمی‌دهند ولی علی سبیل التأویل انجام می‌دهند یعنی پیش خود تخیل نموده و می‌پندارند که گناه نیست و لذا انجام می‌دهند.

۳- گروه سومی از معتزله می‌گویند: گناهان کبیره از انبیاء سر نمی‌زند ولی گناهان صغیره را چه سهوا و چه عمدا انجام می‌دهند منتهی این

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۷

ارتکاب صغائر از مقام معنوی آنها عند اللّه نمی‌کاهد زیرا که ثوابهای آنان بسیار بزرگ است و این نقطه سیاه با آب پاك دریا دریا ثواب شسته می‌شود و حبط می‌گردد یعنی ثوابها این گناه را می‌خورند و نابود می‌گردانند و لذا كان لم يكن شيئا مذكورا.

۴- جماعت اشاعره و حشویه بر آنند که انبیاء هم مثل سایر افراد بشر هستند و هر گناهی چه کبیره و یا صغیره چه سهوا و یا عمدا ممکن است از آنان صادر شود و تنها دو معصیت است که هرگز از انبیاء صادر نمی‌شود یکی کفر است که آنان یك لحظه هم به خدا کافر نمی‌شوند و دیگری کذب است که انبیاء ندارند.

۵- متکلمین امامیه معتقدند که انبیاء (علیهم السلام) از همه گناهان صغیره و کبیره در هر حالی از حالات چه در حال سهو و یا عمد منزه و مبرا و معصومند و برای اثبات این مدّعا سه دلیل آورده‌اند:

۱- مقدّمه: همه می‌دانیم که اگر فردی در جامعه سوء سابقه پیدا کرد حتی برای یك مرتبه اعتماد مردم از او سلب شده و دیگر حاضر نمی‌شوند به او رأی دهند، زمام امور جامعه را به او بسپارند و به سخنان او گوش فرا دهند و پیوسته آن سوء سابقه را پیش می‌کشند این مطلب در امور اقتصادی هست، در امور سیاسی هست و ... حتی اگر تعمد هم نداشته باشد ولی در یك سیاست و برنامه‌ریزی اشتباه کند بازهم اعتماد مردم از او سلب می‌گردد.

با حفظ این مقدّمه می‌گوئیم: در مورد رجل دینی هم کوچکترین گناه و نافرمانی خدا یك سوء سابقه بزرگ محسوب می‌شود و اگر انبیاء یك بار هم در مدت عمر دست به گناه بیالایند و یا حتی اگر احتمال بدهیم که انبیاء کاذب و یا عاصی باشند کافی است که اعتماد ما از آنها سلب شود. چون هر امر و یا نهیی را که از طرف خدا بما ابلاغ کند ما می‌گوئیم: شاید دروغ می‌گوید و نیز

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۸

هر عملی را که انجام دهد ما می‌گوئیم: شاید مبغوض مولی را انجام می‌دهد در نتیجه از وی متابعت نمی‌کنیم و اگر متابعت نکردیم نقض غرض پیش می‌آید و نقض غرض قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود و لذا برای رسیدن به هدف از بعثت انبیاء باید آنان معصوم باشند.

۲- اگر از انبیاء (علیهم السلام) معصیتی صادر شود از دو حال خارج نیست:

الف: یا اینست که بازهم متابعت از آنها واجب است.

ب: و یا اینست که دیگر متابعت از آنها لازم نیست و ضد آن واجب است.

و هر دو احتمال تالی فاسد دارد امّا احتمال اول مستلزم اذن در معصیت است و آن قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود و امّا احتمال دوّم مستلزم عبث بودن بعثت است و کار عبث هم قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس بناچار باید بگوئیم: از انبیاء (علیهم السلام) معصیتی سر نمی‌زند.

۳- اگر از پیامبران گناهی سر زند لازم می‌آید که بر دیگران انکار کردن و اعتراض واجب باشد زیرا که دلائل نهی از منکر عمومیت داشته و هر کسی را حتی پیامبران را شامل است و نهی از منکر موجب ایذاء آنان است چون گاهی مستلزم اجراء حد و گاهی مستلزم کتک‌کاری و گاهی مستلزم پرخاش کردن و ریختن آبروی شخص است و ایذاء النبی حرام پس نهی از منکر نسبت به نبی حرام است پس صدور معصیت از پیامبر حرام است.

و امّا بحث دوّم: در باب امامت خواهد آمد چون نظیر همین بحث در رابطه با ائمه (علیهم السلام) نیز مطرح است و لذا در اینجا مطرح نمی‌کنیم.

شرح کشف المراد، ص: ۳۵۹

(سایر ویژگیهای پیامبران)

یکی دیگر از ویژگیهای انبیاء (علیهم السلام) عبارتست از کمال عقل، ویژگی دیگر زیرکی و ذکاوت است، ویژگی دیگر فطن بودن و تیزبینی است، ویژگی دیگر قوت رأی است، ویژگی دیگر نداشتن سهو و نیسان است ویژگی دیگر آنست که از هر چیزی که انسانها را از وی متنفر و از اطراف وی پراکنده می‌سازند منزه و بدور باشد از قبیل دنائت و پستی پدران، بدنامی مادران، خشن بودن، سخت‌گیر بودن، مبتلا بودن به مرض خارش بدن، مرض جذام، پیسی، کوری، کری، لالی، و گنگی و ... ویژگی دیگر آنست که از کارهائی که نشانه سبکسری است از قبیل خوردن در طریق، همنشینی با اراذل و اوباش و خلاصه از هر آنچه خلاف مروت است بپرهیزد.

توضیح مطلب: تردیدی نیست در اینکه دلهای انسانها پیوسته به سمت انسان کامل گرایش دارد، انسانی که از هر لحاظ کاملتر باشد و از افرادی که از جهتی از جهات نقص دارند گریزان است حال غرض از بعثت انبیاء (علیهم السلام) اینست که مردم بسوی آنان جذب شده و سخنان آنان را با جان و دل قبول کنند و دور آنها را بگیرند و اگر انبیاء از یکی از جهات مذکور مبتلا به عیب و نقصی باشند مردم از آنان متنفر و فراری بوده و به سخنان آنان گوش نمی‌دهند و در نتیجه نقض غرض حاصل می‌شود پس برای رسیدن به هدف از بعثت باید انبیاء (علیهم السلام) از هر عیب و نقصی منزه باشند.

با حفظ این مقدّمه میگوئیم: انبیاء (علیهم السلام) باید از هر عامل جسمی و روحی و حسبی و نسبی که موجب تنفّر جامعه می‌گردد منزّه و مبرا باشند

شرح کشف المراد، ص: ۳۶۰

فی المثل:

۱- از نظر سیاستمداری و تیزبینی و تصمیم‌گیری و شجاعت کمبودی نداشته باشند و الّا اگر خللی در عقل آنها باشد یا مدّتها در یك مسأله کوچك باید بررسی کنند تا به نتیجه برسند یا در موقع تصمیم‌گیری تردید و دودلی داشته باشند یا انسانهای ترسو و بزدلی باشند از چشم مردم افتاده و حتی مورد استهزاء آنان نیز واقع می‌شوند و این با هدف از بعثت آنها سازگار نیست.

۲- از نظر روحی و اخلاقی باید یك انسان نمونه و کاملی باشند که کمالات اخلاقی را در حدّ اعلا واجد بوده و از رذائل اخلاقی کاملا بدور باشند مثلا شجاع‌تر، متواضع‌تر، ایثارگر، کریمتر و ... باشند و دارای حسد و کینه و تکبر و عجب و ... نباشند که اینها با هدف بعثت سازگار نیست.

۳- از نظر خلقت و ساختمان جسمانی باید از امراض از قبیل جذام، برص، کری، لالی و ... و هر مرضی که موجب فراری بودن دیگران از وی می‌گردد سالم باشد وگرنه غرض از بعثت حاصل نمی‌گردد.

۴- از لحاظ نسب باید از خاندان کریم و بزرگوار و خوشنامی باشند و به تعبیر زیارات در اصلاب شامخه و ارحام مطهره پرورش یافته باشند همگان والدین آنها را به نیکی و ستودگی بشناسند زیرا انسانهای اصیل و شریف هرگز حاضر نمی‌شوند زیر بار یك فرد العیاذ باللّه زنازاده و یا غلام زاده و ... بروند و غرض حاصل نمی‌شود.

در همین رابطه جمله‌ای از حاشیه کتاب شرح باب حادی عشر ص ۴۳ نقل می‌کنم:

قیل آباء النبی (ص) من آدم الی عبد اللّه (ع) کانوا احدا و خمسین رجلا علی عدد رکعات الصلاة الیومیه سبعة عشر کانوا انبیاء و سبعة عشر کانوا اوصیاء و سبعة عشر کانوا ملوکا و الظاهر ان هؤلاء لم یکونوا اهل الفتره بل

شرح کشف المراد، ص: ۳۶۱

کانوا علی المذهب الحق الموحدین، عالمین بشریعة ...

۵- از کارهای خلاف مروت نیز باید اجتناب کنند از قبیل خوردن در راه، دویدن بی‌جهت، با شتاب راه رفتن، خندیدن بلند و قهقهه، همنشینی با اراذل و اوباش، تنبلی و بی‌عاری و ... خلاصه از تمام اموری که موجب تنفر دیگران است منزه باشند.

شرح کشف المراد، ص: ۳۶۲

(المسألة الرابعة) (راه شناخت انبیاء راستین) (یا معجزه)

هنگامی که به تاریخ مراجعه می‌کنیم با انسانهای زیادی روبرو می‌شویم که در طول تاریخ ادعای نبوت و پیامبری داشته‌اند و طبق عقائد ما این افراد بدو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- انسانهائی که حقیقتا پیامبر خدا بوده و در این ادّعا صادقند از قبیل ابراهیم- موسی- عیسی و محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و ... اینان انبیاء راستین الهی‌اند.

۲- افرادی که بخاطر اغراض مادی و دنیوی و سیاسی و مقام‌پرستی بدروغ ادّعای نبوت کرده و با انجام برخی افعال بظاهر شگفت‌آور گروهی از خلق خدا را به خویش جلب و جذب نموده‌اند نظیر مسیلمه کذاب و ... اینك جای این پرسش است که راه شناخت انبیاء راستین از پیامبران دروغین، انبیاء حقیقی از پیامبران مجازی، انبیاء از متنبیان تاریخ چیست؟.

در جواب باید گفت: یگانه راه شناخت حقیقت از مجاز در این باب عبارتست از معجزه، هر مدّعی نبوتی اگر دارای معجزه باشد ما او را تصدیق می‌کنیم وگرنه نه، معجزه بزرگترین و یگانه سند حقانیت انبیاء الهی است حال پیرامون معجزه مباحث فراوانی قابل طرح است و از ابعاد مختلفه راجع به معجزه می‌توان بحث کرد از قبیل اینکه:

۱- ماهیت و تعریف معجزه.

شرح کشف المراد، ص: ۳۶۳

۲- شرائط معجزه.

۳- فرق معجزه با سحر و جادو.

۴- چرا انبیاء نیاز به معجزه دارند؟.

۵- چرا معجزات انبیاء متعدد است؟.

۶- آیا معجزه سنت‌شکنی است یا آن هم بر طبق سنت الهی است؟.

۷- بیان معجزات موسوی و عیسوی و محمدی (ص) و ...

امّا در کتاب شریف کشف المراد به دو مبحث اوّل اشاره شده و ما همین دو بحث را طرح می‌کنیم.

امّا بحث اوّل: معجزه عبارتست از کارهای عجیب و غریب و خارق العادة که دیگران از انجام آن عاجز باشند چه در قسمت اثباتی یعنی پیامبران کارهای خارق العاده‌ای انجام دهند که دیگران از اتیان به آن ناتوانند مثل تبدیل عصای چوبین به اژدها و ...

و چه در قسمت سلبی یعنی کارهائی را که عادت مردم به انجام آن تعلق گرفته و بطور معمول آن را انجام می‌دهند پیامبران آن عادت را شکسته و کاری کنند که بشر از انجام این فعل معتاد عاجز شود فی المثل بقدرت الهی کاری کند که یك قهرمان نامی از حمل یك شمشیر ناتوان بماند.

و امّا بحث دوّم: معجزه شرائطی دارد که همه آنها تنها در معجزه وجود دارد و در سایر کارهای خارق العاده نیستند و آن شرائط عبارتند از:

۱- امت این پیامبر از آوردن به مثل آن عاجز باشند زیرا اگر فرد یا افراد دیگری از همان امت قادر بر انجام آن باشند نامش معجزه نبوده و دلیل بر حقانیت و صدق او نمی‌شود.

شرح کشف المراد، ص: ۳۶۴

۲- این فعل خارق العاده از ناحیه خداوند باشد نظیر احیاء موتی باذن اللّه و یا با امر خداوند باشد نظیر الق عصاك فاذا هی حیة ... نه بر اساس ریاضتهای نفسانیه و باطله شیطانی که برای مرتاض حاصل می‌شود زیرا که این برای هر کسی با ریاضت مقدور است.

۳- انجام این عمل خارق العاده در دوران تکلیف بشر [مثل دورانهای انبیاء تا دوران ما و تا زمانی که علائم و آثار قیامت بروز کند] باشد پس در نزدیکهای قیامت که اوضاع جهان درهم می‌ریزد و عادتها شکسته می‌شود در آن عصر اگر کسی کار خارق العاده‌ای بکند دلیل بر نبوت او نمی‌شود و سند حقانیت نیست.

۴- اظهار معجزه همراه با ادعای نبوت و پیامبری باشد یعنی بدنبال ادعای نبوت چنین کاری از او صادر شود بنا بر این کارهای شگفت‌آور صلحاء و اولیاء الهی و ائمه (علیهم السلام) معجزه نیست بلکه کرامت نام دارد.

۵- عمل یك عمل خارق العاده باشد نه مطابق عادت مثلا طلوع شمس از مشرق عادی و معمول است و اژدها شدن بچه مار نیز طبق قانون تکامل است ولی طلوع شمس از مغرب عالم خارق العاده است یا اژدها شدن عصای چوبین خرق عادت است و معجزه باید از نوع خرق عادت باشد وگرنه معجزه نیست. بقول آن بنده خدا:

از کرامات شیخ ما اینست　　　شیره را خورد و گفت شیرین است.

۶- این کار خارق العادة باید مطابق با ادعای آن مدعی نبوت باشد یعنی اگر ادعا می‌کند که می‌تواند کور مادر زاد را شفا دهد واقعا شفا دهد نه اینکه با دست کشیدن بر سر او علاوه بر کوری کری را هم بیافزاید و قوز بالای قوز شود بنا بر این اعمال خارق العاده‌ای که از امثال مسیلمه کذاب نقل

شرح کشف المراد، ص: ۳۶۵

شده است دلیل بر صدق او نیست بعنوان نمونه دو مورد را ذکر می‌کنیم:

۱- او مدعی بود که آب دهانش شفا است ولی هنگامی که در چاه کم آب انداخت آب چاه بکلّی خشك شد.

۲- دست خود را بعنوان برکت بر سر و صورت برخی از کودکان قبیله بنی حنیفه کشید و بجای شفا آنها را کچل و معیوب ساخت.

شرح کشف المراد، ص: ۳۶۶

(مسأله پنجم) (کرامات)

کرامت عبارتست از کارهای خارق العاده‌ای که توسط اولیاء الهی انجام می‌گیرد بمنظور اثبات فضیلت و منقبت آنان بدون اینکه با ادعای نبوت همراه باشد و کرامت که از آن اولیاء اللّه است با معجزه که از آن انبیاء الهی است یك ما به الاشتراك دارند و یك ما به الامتیاز.

امّا ما به الاشتراك: هم معجزه و هم کرامت هر دو عبارتند از انجام کارهای خارق العادة که دیگران از انجام آن عاجزند پس هر دو هم معجزند و هم عامل کرامت با این تفاوت که معجزه همراه با ادعای نبوت و بدنبال آنست ولی کرامت همراه با این ادعا نیست اینهم ما به التفاوت.

حال سؤال اینست که آیا کارهای خارق العادة و یا معجزه به معنای لغوی آن یعنی عاجزکننده مختص به انبیاء (علیهم السلام) است و بدست انسانهای دیگر محال است که انجام بگیرد و یا اختصاصی نبوده بلکه بتوسط اولیاء الهی هم قابل تحقق است منتهی تحت عنوان کرامت؟

در این زمینه دو نظریه وجود دارد:

۱- جمهور معتزله بر آنند که معجزه و افعال خارق العاده مخصوص به انبیاء (علیهم السلام) است و از دیگران صادر نمی‌شود.

۲- بعضی از معتزله مثل ابو الحسین بصری و جماعت اشاعره بر آنند که معجزه اختصاص به انبیاء (علیهم السلام) ندارد بلکه از اولیاء الهی هم قابل صدور هست و لکن همراه با ادعای نبوت نیست و علماء امامیه نیز همین

شرح کشف المراد، ص: ۳۶۷

را پذیرفته‌اند و برای اثبات این مطلب شواهد و نمونه‌های خارجی ارائه نموده‌اند که در آنها معجزه بدست غیر پیامبر ظاهر شده پس اختصاصی نیست و آن شواهد عبارتند از:

۱- داستان حضرت مریم و مائده آسمانی:

قرآن در سوره آل عمران از آیه ۳۵ داستان مریم را گزارش می‌کند تا باینجا می‌رسد که در آیه ۳۷ می‌فرماید: کُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا الْمِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً قالَ يا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هذا؟ قالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ. «تفصیل مطلب را از کتب تفسیر جویا شوید».

۲- داستان آصف برخیا و آوردن تخت ملکه سبا یعنی بلقیس از یمن به شام:

قرآن در سوره نمل داستان سلیمان و بلقیس از مسأله تفقد هدهد شروع می‌کند می‌آید تا می‌رسد به آیات ۳۸ و ۳۹ و ۴۰ که در این آیات می‌فرماید: قالَ يا أَيُّهَا الْمَلَؤُا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِها قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقامِكَ وَ إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ، قالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قالَ هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي ....

۳- داستان کرامات بیشماری که از امیر المؤمنین و یازده فرزند معصوم آن حضرت در تاریخ منقول است و مورخان شیعه و سنی آن را نقل کرده‌اند که یکی از آن قضایا قضیه خیبر است که در مباحث امامت هم نقل خواهیم کرد ولی اجمال قضیه اینست که قلعه خیبر که دژ مستحکم یهودیان بود دری داشت که چهل مرد نیرومند آن را جابجا

می‌کردند ولی علی (علیه السلام) بتنهائی آن را از جای کنده و بدور افکند و راه نفوذ در قلعه را بر روی رزمندگان اسلام گشود و قلعه را فتح نمودند و امثال این کرامات از آن حضرت چه بسیار مشاهده



شده حال این سه نمونه و امثال آنها که یا در قرآن نقل شده و قطعی السند است و یا در خبرها بتواتر نقل شده و یقین‌آور است بهترین شاهد بر تحقق معجزه از غیر پیامبران است.

امّا آقایان معتزله که منکر این معنا هستند موارد فوق را توجیه می‌کنند یعنی می‌گویند: داستان مریم (علیها السلام) از نوع ارهاص بوده و ارهاص یعنی آماده کردن اذهان برای قبول یك نبوت که گاهی کارهای عجیب و غریبی قبل از بعثت یك پیامبر انجام می‌گرفت تا مردم از مشاهده آنها آماده شنیدن دعوت آن پیامبر شوند و قضیه مریم از نوع ارهاص و آماده‌سازی مردم برای قبول نبوت عیسی (علیه السلام) بوده و نه کرامتی برای مریم مثلا، و داستان آصف برخیا هم در حقیقت از معجزات جناب سلیمان بود که خواست به بلقیس بفهماند که بدان که یکی از اتباع من قدرت انجام چنین کاری را دارد که احدی از شماها ندارید پس بترسید و مسلمان شوید، و داستان علی (علیه السلام) و خیبر هم در حقیقت مکمل معجزات نبوی بوده و نه کرامتی برای یك ولی اللّه و ...

سپس معتزله پنج دلیل آورده‌اند مبنی بر اینکه: معجزه مختص به انبیاء است و از دیگران صادر نمی‌شود.

۱- هر امری هنگامی که در جامعه شیوع پیدا کرد و مکرر در مکرر اتفاق افتد بتدریج از ابهت و عظمت آن کاسته شده و یك امر عادی می‌گردد و وقتی عادت شد دیگر آن تاثیری که باید داشته باشد ندارد حال اگر معجزات هم بدست غیر انبیاء از اولیاء الهی در گوشه و کنار در خلوت یا جلوت اتفاق بیفتد از حدّ اعجازی در آمده و یك امر عادی می‌شود و دیگر تأثیر ندارد پس برای اینکه معجزه کارگر باشد و اثر خاص به خود را داشته باشد باید کم بوده و مختص به انبیاء باشد و خداوند حکیم و لطیف تنها بدست آنها معجزه انجام



دهد.

جواب ما: ما نمی‌گوئیم که معجزه در حد وفور هم ممکن است و خداوند آن را بدست اولیائش محقق می‌سازد بگونه‌ای که صبح تا شب بر سر هر کوی و برزن دهها و صدها معجزه انجام پذیرد تا از اثر بیفتد بلکه ما می‌گوئیم: خدا حکیم است و کار قبیح نمی‌کند و معجزات تا زمانی ممکن است که از جهات قبح خالی باشد و آن وقتی است که در کثرت نرسد به حدّی که از معجزه بودن خارج شود.

۲- اگر معجزه مخصوص انبیاء نبوده بلکه بدست دیگران هم ظاهر شود لازم می‌آید که مردم زیر بار انبیاء نروند و نقض غرض شود بدلیل اینکه فلسفه وجوب اطاعت از انبیاء همانا معجزه داشتن آنها است که سند حقانیت است و اگر دیگران هم معجزه داشته باشند دیگر موقعیت اعجاز در انظار عموم موهون گردیده و کسی برای آن ارزش قائل نمی‌شود.

شاهد مثال: اگر سلطان با يك نوع خاصى از غذا و نوشيدنى هر كسى را از شاه و گدا، خاص و عام، صغير و كبير، شريف و وضيع و ... اكرام نمايد ديگر از ارزش آن خوردنى يا نوشيدنى كاسته و اطعام يك سلطان از همان غذا مايه اكرام او محسوب نمى‌شود ما نحن فيه هم هكذا.

جواب ما: ما يك جواب نقضى مى‌دهيم و آن اينكه: اگر همين معجزه كه بدست پيامبر پيشين انجام گرفته بدست پيامبر بعدى هم انجام بگيرد اشكالى دارد؟ جواب مى‌دهيد: خير، ما مى‌گوئيم: آيا دوباره كه انجام شد باندازه بار اول ارزش دارد؟ جواب مى‌دهيد: خير، حال مى‌گوئيم: اين مورد را چه جواب مى‌دهيد؟ هر چه اينجا گفتيد ما در مورد اولياء اللّه مى‌گوئيم، پس صدور معجزه از ديگران بلا مانع است آرى اگر به حدّ كثرت و شيوع برسد با لطف الهى منافى است و جهت قبح دارد و انجام نمى‌گيرد.

شرح كشف المراد، ص: ۳۷۰

۳- انبياء (عليهم السلام) هم مانند ديگر انسانها مى‌خورند مى‌آشامند، آميزش دارند و ... تنها راه امتياز آنها از ديگران به داشتن معجزه است پس بايد معجزه مخصوص آنها باشد وگرنه راهى براى شناخت انبياء نمانده و هدف از بعثت آنها حاصل نمى‌شود.

جواب ما: امتياز انبياء از ديگران تنها به معجزه نيست بلكه به آوردن شريعتى جامع و دستور العملى كامل و سازنده و نيز داشتن معارف غنى و وحى و الهام است كه ديگران ندارند [اين جواب از علّامه شعرانى نقل مى‌شود و از جواب شارح محترم بهتر است چون جواب دليل چهارم هم همين است].

۴- مناطقه مى‌گويند: از اثبات اخص اثبات اعم لازم مى‌آيد فى المثل اگر ثابت شد كه هذا انسان ثابت مى‌شود كه پس حيوان هم هست ولى از اثبات اعم يعنى حيوان اثبات اخص يعنى انسان لازم نمى‌آيد چون شايد حيوان باشد ولى انسان نباشد بلكه فرس باشد با حفظ اين نكته مى‌گوئيم:

اگر معجزه مختص به انبياء (عليهم السلام) نبوده بلكه بدست ديگران هم ظاهر شود لازم مى‌آيد كه دلالت آن بر صدق و حقانيت مدعى نبوت باطل شود چون‌كه از اثبات اعم يعنى معجزه اثبات اخص يعنى نبوت لازم نمى‌آيد.

جواب ما: اگر چه معجزه بتنهائى از نبوت اعم است ولى اظهار معجزه همراه با ادعاى نبوت با نبوت متساويانند يعنى هر كسى كه معجزه ظاهر كند و مدعى نبوت هم باشد پس نبى است و هر كسى نبى است پس مدعى نبوت است و مظهر معجزه است و از اثبات احدهما ديگرى ثابت مى‌شود حال كه معجزه با ادّعاى نبوت مختص به نبى شد مى‌گوئيم: كسى كه معجزه‌اى انجام داده از دو حال خارج نيست:

۱- يا مدّعى نبوت هم هست.

۲- و يا مدّعى نبوت نيست، اگر مدعى هم بود ما يقين مى‌كنيم كه

شرح كشف المراد، ص: ۳۷۱

صادق است زيرا اگر كاذب بود خدا بدست او معجزه اظهار نمى‌كرد زيرا با لطف الهى سازگار نيست و اگر مدعى نبود كه بحثى نيست، و اصولا معجزه دليل بر اصل نبوت نيست بلكه اگر ادعاى معجزه‌اى كرد بايد بياورد و دليل بر صدق دعوا است.

۵- اگر معجزه مختص به انبیاء نباشد بلکه از هر انسان صالح و صادق معجزه اظهار شود لازم می‌آید که بر هر انسانی که مخبر به خبری است و در اخبارش صادق است معجزه‌ای ظاهر شود پس اگر آقای زید گفت: انا عطشان و صادق هم بود خدا معجزه‌ای بر او ظاهر کند و هکذا ... و لا یلتزم به احد.

جواب ما: کجا چنین ملازمه‌ای وجود دارد؟ عقلی است؟ شرعی؟

عرفی؟ عادی؟ هیچ‌کدام نیست ما کجا این قدر دائره مطلب را توسعه داده‌ایم ما می‌گوئیم در موارد خاصی بر مدعی نبوت یا بر اولیاء اللّه بمنظور اکرام آنان معجزاتی ظاهر می‌شود بدون اینکه همگانی شود و از هر بی‌سروپائی اظهار معجزه شود.

قوله: و معجزاته (ع) قبل النبوة: سؤال اینست که آیا ممکن است خداوند پیش از بعثت پیامبر بدست او معجزاتی را ظاهر کند به منظور ارهاص و آماده ساختن اذهان مردم برای پذیرش نبوت وی یا خیر؟ در این باب دو نظریه مطرح است:

۱- حضرات معتزله که منکر کرامات بودند و می‌گفتند: کارهای خارق العاده مخصوص به انبیاء (علیهم السلام) است این مطلب را هم انکار نموده‌اند که اظهار معجزه بر سبیل ارهاص باشد به حکم همان ادلّه خمسه.

۲- ولی امامیه و اشاهره و جماعتی از معتزله می‌گویند: چنین چیزی کاملا ممکن است و بهترین دلیل بر امکان يك امر وجود خارجی آن است

شرح کشف المراد، ص: ۳۷۲

و نمونه خارجی آن عبارتست از معجزات پیامبر اسلام (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) پیش از بعثت یعنی از آغاز کودکی آن حضرت تا سن چهل سالگی بعنوان نمونه در هنگام ولادت آن حضرت چهارده کنگره از کنگره‌های ایوان کسری یعنی شاه ایران زمین فرو ریخت که ایرانیان سقوط دولت ابر قدرت خویش را بدین وسیله تفأل زدند و نیز دریاچه ساوه بخشکید و نیز آتشکده پارس که هزار سال آتش آن روشن و برافروخته بود در دم خاموش گردید و نیز ماجرای عظیم اصحاب فیل که ۴۰ سال قبل از بعثت و مصادف با سال ولادت حضرتش بوقوع پیوست و در قرآن يك سوره مخصوص به این ماجرا وارد شده و نیز قبل از بعثت و در دوران کودکی همیشه ابری بالای سر آن حضرت سایه‌افکن بود و نیز سنگ‌ها و سنگریزه‌های بیابان و کوی برزن بر آن حضرت سلام می‌کردند و ...

قوله و قصة و مسیلمة و ...: مکرر گفتیم که در طول تاریخ کسانی بودند که بدروغ ادعای نبوت و یا الوهیت و خدائی می‌نمودند و معجزه تنها راه شناخت انبیاء راستین از پیامبران قلابی بوده حال بدون تردید ظهور معجزه بدست مدعیان نبوت بر وفق ادعای آنان دلیل بر حقانیت و صدق آنان است و بدون تردید خداوند بدست مدعیان دروغین معجزاتی که دالّ بر صدق آنها و بر وفق مرادشان باشد ظاهر نمی‌کند چون مستلزم القاء بندگان در مفسده است امّا ...

سخن در اینست که آیا ممکن است خداوند برای رسوائی مدعیان دروغین نبوت معجزاتی و کارهای خارق العاده‌ای بدست آنها ظاهر کند بر عکس مدعای آنها تا کوس رسوائی آنها بر سر هر کوی و برزن نواخته شود یا خیر؟.

گروهی از معتزله که منکر کرامات بودند می‌گویند: اظهار معجزه از

شرح کشف المراد، ص: ۳۷۳

خداوند بدست مدعیان دروغین نه بر وفق دعوا و نه بر ضد آن ممکن نیست امّا بر وفق مراد که واضح شد و امّا بر ضد دعوا برای اینکه عبث است و نیازی بدان نیست زیرا برای ابطال دعوای آنان کافی است که معجزه‌ای بدست آنها ظاهر نکند امّا لازم نیست که ضد آن را اظهار کند و کار عبث از مولای حکیم محال و ممتنع است.

ولی جماعت امامیه می‌گویند: اظهار معجزه بر عکس مدعای انبیاء دروغین بجهت اظهار کذبشان ممکن است و بهترین دلیل بر امکان هر چیزی در خارج واقع شده و نمونه‌های ذیل شاهد آنست:

۱- مسیلمه کذاب هنگامی که ادعای نبوت کرد بدو گفتند: حضرت محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) دعا کرده و انسان یك چشم آن چشم بیمارش شفا یافته تو هم اگر راست می‌گوئی دعا کن تا این آدم اعور و یك چشم شفا یابد. وی دعا کرد و همان چشم سالم هم کور شد خوب این کار خارق العاده است.

۲- هنگامی که موسی با عصا بدریا زد و دوازده راه بازشد و موسی با بنی اسرائیل از دریا گذشتند فرعون گفت: دریا از هیبت من اینچنین شد ولی وقتی که فرعون و یارانش وارد دریا شدند دریا آنها را فرو برد و کوس رسوائی فرعون و فرعونیان زده شد و یك بار دیگر در کشاکش حق و باطل حق غالب شد.

۳- هنگامی که کوهی از آتش بفرمان الهی بر ابراهیم (علیه السلام) سرد و گلستان شد قُلْنا یا نارُ کُونِي بَرْداً وَ سَلاماً عَلی إِبْراهِیمَ فرعون بابل یعنی نمرود گفت: آتش از هیبت من چنین شد تا سخن او به پایان رسید بلافاصله شعله‌ای از آن آتش عظیم به سمت نمرود حمله‌ور شد و ریش او را سوزاند.

شرح کشف المراد، ص: ۳۷۴

و امّا اینکه شما گفتید: کافی است در اثبات کذب آنها عدم اظهار معجزه بر وفق مرادشان و نیازی به اظهار آن بر ضد مراد نیست پس این اظهار عبث است، ما می‌گوئیم: خیر عبث نیست بجهت اینکه: اگر معجزه‌ای بر نفی یا اثبات اظهار نمی‌شد ای چه بسا می‌گفتند: لا بد خدا فعلا مصلحت ندیده و اظهار نشده و لذا قطع به کذب حاصل نمی‌شد ولی اظهار معجزه بر عکس کاملا دروغ آنها را بر ملا می‌سازد.

شرح کشف المراد، ص: ۳۷۵

(مسأله ششم) (ضرورت بعثت در طول تاریخ تا قیامت)

در مسأله اوّل و دوّم باب نبوت با فوائد بعثت و ضرورت آن آشنا شدیم اینك سخن در اینست که آیا بشر در همه اعصار نیاز به انبیاء (علیهم السلام) دارد و یا در مرحله‌ای از زندگی نیاز به پیامبر نیست؟ به عبارت دیگر آیا بر خداوند حکیم واجب است که در هر عصری از اعصار پیامبرانی را ارسال کند و یا اگر پیامبری نبود باید شریعتی از شرایع آسمانی در جامعه حاکم باشد یا خیر لازم نیست؟

بطور مجمل سه نظریه در این باب مطرح است:

۱- اشاعره می‌گویند: اصولا در هیچ عصر و زمانی نمی‌توان گفت که ارسال رسل بر خدا واجب است و نمی‌توان برای خدا تعیین وظیفه کنیم و ...

سابقا هم مبنای این سخن اشاعره را ذکر کردیم که تمام این آراء باطله از انکار حسن و قبح عقلی سرچشمه می‌گیرد و این مبنا از ریشه باطل شد.

۲- معتزله می‌گویند: ارسال رسل در هر زمانی بر خدا واجب نیست بلکه هرگاه مصلحت باشد ارسال می‌کند و هرگاه مصلحت نباشد ارسال نمی‌کند.

۳- امامیه می‌گویند: در تمام دورانهای تکلیف از زمان آدم ابو البشر (علیه السلام) تا دامنه قیامت بر خداوند لازم است که رسولی یا شریعتی را در میان بشریت قرار دهد تا حجت بر همگان تمام گردد و بقول قرآن: لِئَلَّا یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ و لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی

شرح کشف المراد، ص: ۳۷۶

مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ.

دلیل ما: برهانی که در مسأله دوّم راجع به وجوب بعثت آوردیم عمومیت داشته و اختصاص به زمانی دون زمان دیگر ندارد و آن اینکه: ارسال رسل لطف است و هر لطفی بر خدا واجب است پس ارسال رسل واجب است و نیز فوائد و مصالح بیشماری که در مسأله اوّل برای بعثت انبیاء ذکر کردیم تعمیم داشته و بدرد همه زمانها می‌خورد و هر چه بر عمر بشریت افزوده می‌شود و علم پیشرفت می‌کند این نیاز بیشتر می‌گردد.

قوله: و لا تجب الشریعة: بر حسب آنچه از روایات استفاده می‌شود در حدود یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر از طرف خدا مبعوث شده‌اند و آنچه که مشهور است و نیز از روایات بدست می‌آید پیامبران مرسل و اولو العزم یعنی صاحبان شریعت و مکتب نوین و کاملتر پنج نفرند که عبارتند از: ۱- حضرت نوح نجی اللّه ۲- حضرت ابراهیم خلیل اللّه ۳- حضرت موسی کلیم اللّه ۴- حضرت عیسی روح اللّه ۵- حضرت محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) حبیب اللّه.

ولی سؤال اینست که آیا هر پیامبری باید دارای شریعت و برنامه جدیدی باشد یا خیر؟.

امامیه می‌گویند: خیر لازم نیست بلکه ممکن است پیامبرانی دارای شریعت جدید باشند مثل همان پنج پیامبر مذکور، و ممکن است پیامبرانی تبلیغی باشند یعنی مبلغ دستورات پیامبر قبلی باشند مثل حضرت داود نسبت به حضرت موسی (علیه السلام) و ممکن است پیامبرانی معقولی باشند یعنی صرفا معارف و مبدء و معاد و اخلاقیات را به مردم می‌آموختند و دارای شریعت و احکام نبوده‌اند همانند اکثر انبیاء قبل از موسی (علیه السلام) و ممکن است پیامبرانی تأکیدی باشند یعنی همان بایدها و نبایدهای عقلی را تأکید کنند

شرح کشف المراد، ص: ۳۷۷

و ممکن است انبیائی فقط مبعوث بر خویشتن باشند.

ولی گروهی از معتزله می‌گویند: ما پیامبر تأکیدی نداریم زیرا که اگر عقل مدرك است پس نیازی به آن پیامبر نیست ولی جواب ما اینست که اگر عقل تنها بگوید ای چه بسا انسانها احتمال مدح و ذم دهند و اعتنا نکنند ولی وقتی شرع هم گفت پای ثواب و عقاب بمیان می‌آید و بشر تسلیم می‌شود پس فایده دارد.

پس بعقیده ما: پیامبران یا تشریعی و یا تبلیغی و یا معقولی و یا تأکیدی و یا نفسی‌اند و ...

(مسأله هفتم) (نبوت پیامبر اسلام)

بطور کلّی در باب نبوت دو بحث مطرح است:

۱- نبوت عامّه و آن عبارتست از بیان اصول و محورهای کلّی باب نبوت از قبیل: ضرورت بعثت انبیاء و فوائد بعثت و شرائط و امتیازات پیامبران و راه شناخت انبیاء و ...

۲- نبوت خاصه و آن عبارتست از اثبات نبوت پیامبر اسلام (صلّی اللّه علیه و آله و سلم)، تا بحال در مسائل قبل راجع به نبوت عامّه بحث داشتیم اینك در مسأله هفتم و آخرین مسأله پیرامون نبوت پیامبر اسلام بحث می‌کنیم و در آن چند مطلب است:

مطلب اوّل: یهودیان در طول تاریخ مدّعی هستند که شریعت حضرت موسی استمرار دارد و پس از وی پیامبری از طرف خدا نیامده و برخی از سخنان آنها را در مطالب بعدی خواهیم آورد و مسیحیان همین سخن را راجع به جناب عیسی دارند ولی ما مسلمانها معتقدیم که آخرین پیامبر خدا بر بشر و کاملترین آنها وجود مقدّس حضرت محمد بن عبد اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) است.

مرحوم خواجه طوسی در این کتاب برای اثبات نبوت پیامبر اسلام به یك برهان تمسك نموده و آن اینکه: حضرت محمّد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) مدّعی نبوت بوده و معجزات بسیاری هم بر وفق ادّعای او بدست مبارك او



ظاهر گردیده است. «صغری» و هر انسانی که دارای این دو صفت باشد او پیامبر راستین الهی است.

«کبری» پس حضرت محمد رسول الهی است. «نتیجه» امّا اثبات صغری: صغرای دلیل دو بخش دارد:

۱- محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) مدّعی نبوت بوده.

۲- و معجزاتی از او ظاهر شده.

امّا بخش اوّل: این مطلب که محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) ادعای پیامبری نموده جزو مسلمات تاریخ و از اخبار متواتره تاریخ و مورد اتفاق نظر تمام دانشمندان عالم است و حتی دانشمندان مادّی و مارکسیست هم آن را قبول دارند پس جای بحث نیست.

و امّا بخش دوّم: دو دلیل می‌آوریم بر این بخش:

۱- قرآن بدست آن حضرت ظاهر گردیده. «صغری» و قرآن معجزه است. «کبری» پس معجزه بدست آن حضرت ظاهر گردیده. «نتیجه» امّا اثبات صغری: بازهم از متواترات تاریخ است که قرآن کتاب پیامبر اسلام است.

و امّا اثبات کبرای این دلیل: قرآن بزرگترین معجزه پیامبر است و کتابی است که هرگز باطل در او را نیافته لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ و هرگز طبیعت انسانها از قرائت آن ملول و خسته نشده و گوشها از شنیدن آن

ناخوش نگردیده و گذشت زمان و ایراد شبهات آن را کهنه و بی‌ارزش نساخته است، کتابی که از همان ابتدا سخن‌سرایان عرب را به مبارزه و مقابله به مثل طلبید و در چهار مرحله آنها را دعوت به مبارزه نمود:

شرح کشف المراد، ص: ۳۸۰

الف: اگر می‌توانید کتابی مثل قرآن بیاورید: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً «اسراء/ ۸۸» ب: اگر می‌توانید ده سوره همانند قرآن بیاورید: أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ «هود/ ۱۳» ج: اگر می‌توانید يك سوره بمثل قرآن بیاورید: وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ «بقره/ ۲۳».

د: اگر می‌توانید يك جمله زیبا به مثل جملات قرآن بیاورید: فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِينَ «طور/ ۳۴».

و جالب اینست که در هر چهار مرحله شکست خوردند و نتوانستند مثل آن را بیاورند و همگان اظهار عجز نمودند و بخاطر عجز و ناتوانیشان طبل جنگ نواختند و در این راه عدّه زیادی از قهرمانان نامی خود را از دست دادند و اموال فراوانی خرج کردند و با اینکه آنها از فصحاء و بلغاء بودند و استادان سخن بودند ولی نتوانستند و لذا راه آسانتر را رها نموده و راه مشکلتر را انتخاب کردند.

۲- علاوه بر قرآن معجزات بسیار دیگری از رسول اکرم در کتابها نقل شده که اگر چه دانه دانه آنها در حدّ تواتر نباشد و تواتر لفظی درست نشود و لکن متواتر از حیث معنا هستند یعنی همه آنها بر يك قدر جامع دلالت دارند و آن اینکه پیامبر اسلام دارای معجزه بوده [و بنظر می‌رسد که تعبیر به تواتر اجمالی انسب است تا تواتر معنوی و بحث آن در اصول باید بررسی شود] و قبل از بیان معجزات کبرای اصل استدلال را هم ذکر کنیم و آن اینکه: هر کسی مدّعی نبوت بوده و معجزاتی بدست او ظاهر شود پس او پیامبر آسمانی

شرح کشف المراد، ص: ۳۸۱

است دلیلش اینست که: اگر این شخص صادق نباشد بلکه کاذب باشد و مع ذلك خدای بدست او معجزاتی اظهار کند لازم می‌آید القاء مردم در مفسده و ضلالت و اغراء به جهل چون مردم کسی را که حقیقتا پیامبر نبوده به پیامبری انتخاب می‌کنند و او احکام غیر خدا را رواج می‌دهد و این امر قبیح است و خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد چون حکیم است پس معجزه بر وفق ادعای کاذب اظهار نمی‌کند.

و امّا بیان سایر معجزات پیامبر:

۱- پس از مراجعت از غزوه تبوك اصحاب حضرت تشنه شدند و رسول اکرم انگشتان مبارك را جلو آورده و آب از میان آن جوشیدن گرفت چندان‌که مردم بسیاری از آن آب اندك نوشیده و سیراب شدند.

۲- اصحاب پیامبر در حدیبیه هزار و پانصد نفر بودند و از حضرت تقاضای آب کردند حضرت تیری را به براء بن عازب دادن و فرمودند وارد چاه شو و تیر را در آن فرو ببر درحالی‌که آب چاه فرو نشسته بود آن شخص دستور را اجرا کرد و ناگهان آب از چاه جوشیدن گرفت چندان‌که همه ترسیدند از اینکه براء بن عازب غرق شود.

۳- و نظیر این قصه آنکه قومی بنزد حضرت شکایت آوردند از اینکه آب چاهشان در تابستان خشك شده حضرت تشریف آورده و آب دهان مبارك در چاه انداختند و آب زلال از آن جوشیدن گرفت و این خبر زبان به زبان به یمامه رسید و مردم آنجا از مسیلمه خواستند او آب دهان در چاهی افکند و اندك آبی هم كه داشت بخشكید.

۴- هنگامی كه آیه و انذر عشیرتك الاقربین نازل شد پیامبر به علی (علیه السلام) فرمود ران گوسفندی را قطعه‌قطعه نموده و طبخ كند و كاسه شیری هم



بیاورد و بنی هاشم را كه فرزندان جدّ علی (علیه السّلام) هستند دعوت كند حضرت علی (علیه السلام) طعام آماده نموده و آنها را كه چهل نفر بودند دعوت كرد و همگان خوردند و سیر شدند و طعام بجای خود بود و جز نشانه انگشت آنها در ظرفها دیده نمی‌شد و از آن شیر نوشیدند تا سیراب گردیدند و ظرف شیر بحال خود بود و چیزی از آن كاسته نشده بود سپس حضرت محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) خواست كه آنها را به اسلام دعوت كند ابو لهب گفت: نزدیك بود كه محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) شما را جادو كند آنگاه قبل از دعوت پیامبر همگان متفرق شدند روز دوّم همان عمل تكرار شد و روز سوم كه آنان را دعوت نمود پیامبر سخن خویش بگفته و با علی (علیه السلام) بعنوان خلیفه پس از خویش بیعت نمود و این را فریقین نقل نموده‌اند.

۵- در جنگ خندق كه مسلمانان در محاصره بوده و از لحاظ اقتصادی سخت در مضیقه بودند جابر می‌گوید: ما از مال دنیا بزغاله‌ای و یك من نان جو داشتیم و بزغاله را كشته پیامبر را دعوت به طعام نمودیم آن حضرت فرمود:

من با اصحابم بیائیم؟ عرض كردم: آری یا رسول اللّه سپس جابر می‌گوید: به منزل آمده و به همسرم خبر دادم، زن پرسید آیا تو خود گفتی كه اصحاب هم بیایند؟ گفتم نه خود حضرت فرمود من با اصحابم بیایم و من گفتم آری زن گفت حال كه خود او گفته او بهتر می‌داند آنگاه پیامبر و اصحاب آمدند و فرمود طعام چه دارید؟ گفتم بزغاله‌ای در تنور بریان كرده و صاعی نان جو داریم فرمود: اصحاب را ده نفر به ده نفر بر در خانه بنشان، چنان كردیم و همه از آن طعام خوردند.

۶- مردی بنام اهبان بن اوس كه بعدا از اصحاب رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) گردید در بیابان گوسفند می‌چرانید گرگی بیامد و گوسفندی برگرفت و فرار كرد چوپان گفت عجب بی‌شرم گرگی هستی و در پی او افتاد



گرگ روی باو كرده و گفت: از كار من تعجب می‌كنی؟ تعجب از آن باید كرد كه محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) میان شما است و شما را بحق دعوت می‌كند و شما اجابت نمی‌كنید وی خدمت رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) آمده و اسلام آورد و بنام مكلّم الذئب یعنی سخن گوینده با گرگ مشهور شد.

۷- ریگهای بیابان در كف با كفایت حضرتش تسبیح خدای كردند و سبحان اللّه و الحمد للّه گفتندی.

۸- علی (علیه السلام) را چشم دردی عارض شد حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) آب دهان بر چشم علی (علیه السلام) مالیده و شفا یافت و از آن پس علی (علیه السلام) هرگز مبتلا به درد چشم نشد و نیز دعا فرمود كه علی (علیه السلام) از سرما و گرما محفوظ بماند و لذا در زمستان و تابستان جامه واحدی داشت.

۹- یکی از معجزات رسول اکرم معجزه شق القمر است که قرآن هم تصریح به آن کرده: اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ وَ إِنْ یَرَوْا آیَةً یُعْرِضُوا وَ یَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ.

۱۰- حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) درختی را پیش خود خواند و آن درخت زمین را شکافته پیش آمد و دوباره فرمود تا آن درخت به جای خویش بازگشت و این عمل به خواهش جماعتی از کفار انجام پذیرفت.

۱۱- حضرت در آغاز در مدینه کنار شاخه درخت خرما ایستاده و خطبه می‌خواند و هنگامی که منبر ساختند حضرت بر فراز منبر رفت آن درخت نالیدن گرفت حضرت به آن نزدیك شده و او را در بر گرفت و او آرام شد [آری سنگریزه و درخت و وحوش بیابان با محرم اسرار آشنایند و با ما نامحرمان خاموشند].

۱۲- خبرهای غیبیه‌ای که از آن حضرت فراوان نقل شده و به پاره‌ای از

شرح کشف المراد، ص: ۳۸۴

آنها اشاره می‌کنیم:

۱- حضرت از حادثه کربلاء و کشته شدن امام حسین و موضع هجوم لشکر خبر دادن و چنان شد.

۲- حضرت از قتل ثابت بن قیس خبر داد و وی پس از آن حضرت به قتل رسید.

۳- حضرت به فتح مصر خبر داد و سفارش فرموده که با قبطیان مدارا کنید چون هم با عرب هم‌پیمانند و هم رحمند زیرا که هاجر مادر اسماعیل از آنان است.

۴- حضرت خبر داد که در یمامه مسیلمه دعوی پیامبری کند و بزودی کشته شود و نیز در صنعاء عنسی دعوی پیامبری کند و کشته شود و چنان شد زیرا که فیروز دیلمی در اوان رحلت پیامبر عنسی را کشت و خالد بن ولید هم مسیلمه را کشت.

۵- حضرت به علی (علیه السلام) از ذی الثدیه خبر داد که او را خواهی کشت و داستانش در بحث امامت خواهد آمد.

۶- هنگامی که حضرت سوره مبارکه و النجم می‌خواند عتبة بن ابی لهب گفت: من به خدای و النجم کافر شدم حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بر او نفرین نمود که خداوند کلبی از کلاب خویش را بر وی مسلط گرداند پس از آن عتبه آهنگ سفر شام نمود و شیری در راه بر کاروان بیرون آمد لرزه بر اندام عتبه افتاد یارانش گفتند از چه میترسی گفت محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بر من نفرین کرده و بخدا سوگند که آسمان بر کسی راستگوتر از محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) سایه نیانداخته آنگاه کاروانیان خود با کالاهای خویش گرد عتبه را گرفتند و خوابیدند و شیر آمد همان عتبه را از میان آنها چنگ زد و او از بیم هلاك شد.

شرح کشف المراد، ص: ۳۸۵

۷- حضرت از مرگ نجاشی خبر داد و بر او نماز غایب گذارد.

۸- در جنگ موته حضرت در مدینه بود و از همانجا خبر داد که زید بن حارثه را کشتند و جعفر طیار پرچم برگرفت و پس از مدتی فرمود جعفر را هم کشتند و عبد اللّه رواحه علم بدست گرفت سپس فرمود عبد اللّه را نیز کشتند سپس بر خواسته و بخانه جعفر رفت و فرزندان او را حاضر کرد و خبر مرگ جعفر را به خانواده او داد و بعدا معلوم شد که مطلب از همین قرار بوده.

۹- حضرت به عمار یاسر فرمود: تقتلك الفئة الباغية یعنی گروه خارج شده از فرمان امام تو را می‌کشند و اصحاب معاویه او را کشتند و این قضیه بقدری مشهور بود که معاویه نتوانست آن را رد کند و حیله‌ای برای فریب عوام اندیشید و گفت این پیرمرد را کسی کشت که او را از خانه بیرون کشیده و به جنگ آورده یعنی علی (علیه السلام)، ابن عباس پیش آمده گفت پس حمزه را هم کفار نکشتند بلکه پیغمبر او را کشت که به جنگ آورده بود.

۱۰- حضرت به علی (علیه السلام) فرمود: پس از من با ناکثین و قاسطین و مارقین نبرد خواهی کرد (و چنان شد) ناکثین آنها بودند که بیعت کردند و شکستند یعنی اصحاب جمل و قاسطین: ستمکاران که اصحاب معاویه باشند و مارقین عبارتند از خوارج نهروان که از دین صحیح خارج شدند.

(ابعاد اعجاز قرآن)

قوله و اعجاز القرآن: مطلب دوم در باب نبوت خاصه پیرامون ابعاد گوناگون اعجاز قرآن است ادیان آسمانی قبل از اسلام چون موقتی و گذرا بوده و برای مدت زمانی طولانی و یا کوتاه قابل اجرا بوده و لذا معجزات آنان هم گذرا بوده و قابل بقا نیست. ولی دین اسلام چون يك آئینی جهانی و برای همه نسلها در همه

شرح کشف المراد، ص: ۳۸۶

عصرها لازم الاتباع است و دینی است جاودانه به تناسب آن معجزه پیامبر اسلام هم يك معجزه‌ای جاویدان است و آن عبارتست از کتاب آسمانی ما یعنی قرآن کریم، این کتاب بدون تردید معجزه است زیرا که تحدی نموده و معارضه به مثل نموده آن هم در مراحل گوناگون و با همه انگیزه‌هائی که دشمنان اسلام داشتند نتوانستند به مثل قرآن بیاورند و جالب اینکه این تحدّی در قرآن آمده که برای همه نسلها پیام دارد یعنی آهای بشریت تا دامنه قیامت، هان ای انسانهای قرن بیستم شما هم اگر قبول ندارید همه پنج میلیارد انسان همراه با همه جنیان دست بدست هم داده و به مثل قرآن بیاورید پس خطاب تنها به شاعران و سخن‌سرایان سترگ عصر پیامبر نیست ولی احدی تا بحال در برابر این هل من مبارز قهرمان بی‌بدیل تاریخ پاسخ مثبت نداده و نتوانسته حتی سوره‌ای کوتاه به مثل قرآن بیاورد آری مسیلمه کذابها خواستند عرض اندام کنند و این جملات را اختراع نمودند که: «الفیل ما الفیل و ما ادراك الفیل له ذنب وثیل و خرطوم طویل» و بدین وسیله آبروی نداشته خویش را ریختند و چون نتوانستند معارضه کنند گروهی از خر شیطان پائین آمده و عنادها و تعصبها را کنار گذاشته و به اسلام گرویدند و گروهی نیز به عناد خویش ادامه داده و تهمتها زده و آزارها نموده و جنگها بپاکردند در اینجا توجه شما را به سخنانی که میان ولید بن مغیره از شعرای نامی عرب با ابو جهل ردّ و بدل شده جلب می‌کنم:

ابو جهل به وی گفت: در برابر قرآن چیزی بگوی تا برای ما آبرو باشد.

وی گفت: فما اقول فیه فو اللّه ما منکم رجل اعمل فی الاشعار منی و لا اعلم برجزه منی و لا بقصیده و لا باشعار الجن و اللّه ما یشبه الذي یقول شیئا من هذا و اللّه انّ لقوله لحلاوة و انه لیحطم ما تحته و انّه لیعلو و لا یعلی قال

شرح كشف المراد، ص: ۳۸۷

ابو جهل: و اللّه لا يرضى قومك حتى تقول فيه قال الوليد: فدعنى حتى افكر فيه فلما فكر قال: هذا سحر يأثره عن غيره. «البيان ص ۷۰».

و قرآن هم در سوره مدثر طى آياتى به اين قضيه اشاره نموده كه: إِنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ... «مدثر آيه ۱۸- ۱۹- ۲۰».

يعنى وليد انديشه كرد كه درباره قرآن چه بگويد؟ آيا بگويد سحر است؟ يا كهانت؟ يا از جن گرفته؟ و بالاخره اظهار كرده انه سحر يؤثر، آرى هنگامى كه منطق‌هاى ضعيف و لرزان بشر بريده از وحى الهى در برابر منطق قوى و چونان كوه پرصلابت سرسپردگان وحى الهى نمى‌تواند مقاومت كند و منطق حق منطق بى‌منطق باطل را بزمين هلاكت مى‌كوبد نوبت به اين اتهامات ناروا مى‌رسد و از هر اقدام غير انسانى براى رسيدن به هدف استفاده مى‌كنند و در اين راه هدف وسيله را توجيه مى‌كند و اگر در قرن بيستم و در دوران جاهليت مدرن مشاهده مى‌كنيد كه قلم‌به‌مزدانى نظير سلمان رشدى رمان نويس جيره‌خوار و مزدور و خود فروخته به مقدسات يك ميليارد مسلمان اهانت مى‌كند و آيات قرآن را آيات شيطانى مى‌خواند جاى تعجب نيست و حرف تازه هم نيست، رشدى و امثال او با اين عمل خائنانه روى ابو جهل‌ها و ابولهب‌ها را سفيد كردند و ثابت كردند كه در عصر صنعت و تكنيك و عصر فضا و كامپيوتر هم از انسانهاى وحشى و بى‌منطق پانزده قرن پيش وجود دارد كه تنها نقاب تمدن و آزادى قلم و بيان را به صورت دارند و در برابر اين بى‌ادبيها و جسارتها عاليترين روش ممكن همان روش برخورد روح خدا و بت‌شكن قرن يعنى حضرت امام خمينى رضوان اللّه تعالى عليه بود كه با الهام از قوانين مسلمه فقه اسلامى آن فتواى تاريخى را صادر نموده و اگر فتواى تاريخى ميرزاى بزرگ شيرازى سبب شد كه تنباكو در ايران از بين برود اين بار فتواى امام سبب شد كه اين سم كشنده در دنيا پخش نشود و غبارزدائى نموده از چهره

شرح كشف المراد، ص: ۳۸۸

مقدس اسلام درود و سلام خدا بر اين مرزبان غيور ارزشهاى والاى اسلام.

پس بدون ترديد امروز و تا قيامت هم قرآن معجزه است و امّا بحث جديد راجع به ابعاد گوناگون و جنبه‌هاى مختلف اعجاز در قرآن است:

البته اين بحث، بسيار دامنه دار بوده و از حوصله اين نوشتار بيرون است ولى كلياتى از اين بحث را در اختيار جويندگان قرار مى‌دهم:

۱- قرآن مجيد از جنبه فصاحت و بلاغت: يعنى شيوا و زيبا سخن گفتن و بجا و بايسته گفتن معجزه است. بيان ذلك: در عصر بعثت پيامبر اسلام مناطقى امثال ايران- مصر و هند و چين مراكز بزرگ تمدن و داراى مدارس و دانشگاهها بوده‌اند ولى محيط شبه جزيرة العرب در زمان بعثت از هر نوع علم و صنعت و تمدن خالى بود و جاهليت و توحش بيداد مى‌كرد و يگانه چيزى كه در ميان آنها باوج كمال و سر حدّ ترقى و تعالى رسيده بود فن شعر گفتن و صنعت فصاحت و بلاغت بوده و اين فن به اندازه‌اى در نزد آنها اهميت داشت كه در مواقع مختلف محافلى را براى معارضه و مقايسه اشعار و قصائد تشكيل داده و شعراء نامى و خطباى بزرگ در آن شركت جسته و هر كدام از اشعار و قصائد آنها كه بليغ‌تر و فصيح‌تر بود انتخاب و به خانه كعبه آويزان مى‌كردند تا در موقع حج قبائل مختلف عرب آن را ببينند و

سند افتخار و شهرت آنها در مجامع عرب گردد و قصائد سبعه معلقه مشهور است، حال در چنین محیطی انسانی که مکتب نرفته و خواندن و نوشتن بلد نیست کتابی آورده که آوازه همه مشاهیر را تحت الشعاع قرار داد و در نهایت درجه از فصاحت و بلاغت درخشیدن آغاز کرد و این معنا را آشنایان به اسالیب کلام و دانایان به علم معانی و بدیع و بیان و آگاهان به ادبیات عرب می‌توانند ادراك كنند كه با چه نظمی زیبا و بلاغتی بایسته و بیاناتی سلیس به بشر سخن گفته.

شرح کشف المراد، ص: ۳۸۹

۲- بیان معارف الهی در زمینه مبدء و معاد: اگر شما استدلالات متکلمین و فلاسفه و دانشمندان بزرگ و نوابغ روزگار را در مباحث خداشناسی ملاحظه کنید خواهید دید که هر کدام از جهت یا جهاتی قابل خدشه است و هر فیلسوف جدیدی گوشه‌ای از آن را اصلاح و یا بکلّی بر هم زده و بنیانی نو بنا می‌کند ولی استدلال قرآن در این زمینه با همه آسانی آن در کمال اتقان و استحکام بوده و به هیچ وجه قابل خدشه نیست:

بعنوان نمونه: أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا.

یا در باب معاد: وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ ....

۳- بیان اخلاقیات و ارزشهای والای انسانی: قرآن در عصری نازل می‌شود که تعصبهای قومی و نژادی و زبانی و ...

در جامعه بیداد می‌کند ارزشها به تمام معنا مسخ شده و ضد ارزشها حاکمند و دخترکشی امری رایج بشمار می‌رود و بی‌عفتی‌ها و کینه‌ورزیها و ظلمها و آدمکشیها و صدها اخلاق نکوهیده در جامعه بشریت معمول بود و البته هنوز هم در دنیای بظاهر متمدن شرق و غرب بسیاری از این مفاسد و بدتر از آن حاکم است پاره‌ای از کشورهای غربی از نظر مفاسد اخلاقی دست عرب جاهلیت را از پشت بسته‌اند آنگاه در چنین جوّی پیامبر شعارش این بود:

«قولوا لا اله اللّه تفلحوا» و یا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ یعنی عربیت بر عجمیت غنی بر فقیر، آزاد بر برده و ... برتری ندارد و ملاك برتری و امتیاز فقط تقوی است و به این شعار عمل نمود و بلال حبشی در این دستگاه مقرب

شرح کشف المراد، ص: ۳۹۰

است، سلمان فارسی هم منّا اهل البیت است و ابو ذر غفاری هم کسی می‌شود که آسمان سایه نیافکنده بر راستگوتر از او و ... شگفتا که دنیای متمدن امروز تازه دم از حقوق بشر و آزادی و شرف انسانها می‌زند و گمان می‌کند سخنی تازه‌ای آورده!! ۴- بیان اسرار خلقت: قرآن با اینکه کتاب طبیعی نیست بلکه کتاب اخلاق و انسانیت و ایجاد مدینه فاضله انسانی است و بقول امام کبیر (رحمه اللّه) سراسر قرآن رنگ اخلاقی دارد مع ذلك از مسائل طبیعی هم فروگذار ننموده و بقول اهل تحقیق در حدود هفتصد آیه در آن پیرامون این امور و بیان رموز خلقت است بعنوان نمونه:

الف: قرآن هزار و چهار صد سال پیش اعلان کرده: مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ.

ب: وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ «ذاریات/ ۴۹».

ج: اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها که اشاره به قانون جاذبه است.

د: إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطارِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطانٍ «الرحمن/ ٣٣».

ه: قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ.

شگفتا كه قرآن اين سخنان را وقتى مى‌گويد كه خبرى از هيئت جديد نيست و هيئت بطلميوسى در جامعه حاكم است و آسمانها را مثل پوست پياز روى هم مى‌داند و فلسفه ارسطوئى ميداندار است و خرق و التيام را در افلاك و كرات بالا محال مى‌داند ولى قرآن مى‌گويد: شما در تمام آسمانها و زمين

شرح كشف المراد، ص: ٣٩١

مى‌توانيد مطالعه كنيد و آنها را بشناسيد و تمام آنچه در آسمانها و زمين است براى شما انسانها مسخر و رامند.

۵- از نظر توازن و هماهنگى: اگر اهل تحقيق باشيد كتابى نخواهيد يافت كه از مغز يك دانشمند بشرى تراوش كرده و خالى از هر گونه اختلاف و تناقض‌گوئى باشد ولى قرآن با اينكه در طول ٢٣ سال بر رسول اكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) نازل شده و آن همه فرازها و نشيبها و عسرها و يسرها وجود داشته مع ذلك هرگز اختلافى و ناهمگونى در آن نيست و خود قرآن در سوره نساء/ ٨٢ به اين امر تصريح دارد:

أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً.

۶- از نظر اسلوب و آهنگ: قرآن كتاب شعرى نيست ولى نثر محض هم نيست بلكه نثرى شعر گونه است و هرگز از خواندن آن احساس خستگى نمى‌شود.

۷- خبرهاى غيبيه يا ملاحم: قرآن در جاهاى فراوانى از حوادث آينده خبر داده و بسيارى از آنها محقق شده و برخى هم قطعا محقق خواهد شد و برخى از آنها عبارتند از:

الف: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ «حجر/ ٩».

و چنين است كه تا به امروز قرآن از گزند حوادث و تحريفات مصون مانده.

ب: إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ «قصص/ ٨٥».

شرح كشف المراد، ص: ٣٩٢

و چنين است كه در سال هشتم از هجرت اين وعده محقق شده و پيامبر اسلام با سرافرازى تمام و در رأس لشكرى مجهز وارد مكه شده و آنجا را فتح و خانه كعبه را از لوث وجود بتها پاكسازى مى‌كند.

ج: الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ «روم/ ١ و ٢ و ٣».

و چنين است كه در فاصله كمتر از ده سال خبر غيبى قرآنى جامه عمل مى‌پوشد.

د: إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ.

و چنين است كه نسل پيامبر از طريق دختر گرامى آن حضرت سراسر عالم را روشن ساخته و دشمن او در آينده‌اى نزديك ابتر مى‌شود.

و هكذا ابعاد ديگر اعجاز كه ما از ذكر آن صرفنظر مى‌كنيم تو خود حديث مفصل بخوان از اين مجمل.

(نسخ در اديان آسمانى)

مطلب سوّم: بحث در اينست كه آيا اصولا نسخ در اديان آسمانى ممكن است يا محال؟

طرف بحث ما در اين باب متكلمين يهود هستند كه مى‌گويند:

در مرحله اوّل: نسخ در شرايع آسمانى ممكن نيست و غرضشان هم اثبات استمرار شريعت حضرت موسى (عليه السلام) است و دلائلى هم بر اين مدّعا آورده‌اند كه ما در شرح اصول فقه جلد سوّم توضيح كافى داده‌ايم و در اينجا تنها به يكى از دلائل آن ادلّه كه در كتاب مطرح شده اكتفا مى‌كنيم:

بايدها و نبايدهائى كه در شريعت موسى (عليه السلام) تشريع شده از دو

شرح كشف المراد، ص: ۳۹۳

حال خارج نيست:

۱- يا اين احكام بدون رعايت مصالح و مفاسد جعل شده كه اين باطل است و با حكمت خدا نمى‌سازد.

۲- و يا اين احكام بر اساس مصالح و مفاسد واقعيه‌اى كه در متعلقات آنها وجود دارد جعل شده‌اند كه اين احتمال حق است و در اين صورت مى‌گوئيم: هر حكمى كه در يك زمان مصلحت داشت براى هميشه داراى مصلحت است و نسخ آن از خداوند و نهى از آن قبيح خواهد بود و نيز هر حكمى كه زمانى مفسده داشت براى ابد مفسده دارد و نسخ آن و امر به آن در شرع ديگر قبيح خواهد بود پس نسخ جائز نيست.

جواب ما: مقدمه: امور سه قسمند:

۱- برخى از امور حسن و قبحشان ذاتى است مثل عدل و ظلم.

۲- برخى از امور حسن و قبح آنها اقتضائى است مثل صدق و كذب.

۳- برخى از امور حسن و قبح آنها اعتبارى است مثل ضرب اليتيم.

با حفظ اين مقدمه كه تفصيل آن در باب افعال خدا بيان شد مى‌گوئيم:

احكام شرعيه از قسم ثالثند يعنى خداوند بايدها و نبايدهاى هر شريعتى را بر اساس مصالح و مفاسد همان جامعه تشريع مى‌كند ولى مصالح و مفاسد ثابت نيستند بلكه به حسب ازمنه و نيز افراد مكلّفين متفاوت و متغير مى‌شود واى چه بسا حكمى در زمانى داراى مصلحت بوده كه همان حكم در زمان ديگر داراى مفسده است و لذا بايد نسخ شود همانند مريضى كه حالات او در كيفيت استفاده از داروها و شيوه‌هاى معالجاتى متفاوت است و بر حسب شدت و ضعف مرض هر زمان نياز به نوعى دارو پيدا مى‌كند كه اى چه بسا در مراحل ديگر مضر باشد، نبوتها و

شریعتها نیز نسخه شفابخش انسانها هستند و در هر زمانی و برای هر جمعیتی برنامه خاصی لازم است و مثال کاملتر اینکه: ما انسانها در



این عالم از آدم تا قیامت همانند دانش‌آموزانی هستیم که در مدرسه تکامل و رشد و کلاس انسانیت دائم التحصیل هستیم و مربیان و معلمان این کلاسها انبیاء (علیهم السلام) هستند آنگاه همانگونه که یك دانش‌آموز تا سر حدّ فارغ التحصیل شدن از دانشگاه کلاسهای مختلف، برنامه‌های گوناگون و استادان فراوان می‌بیند و در هر مرحله‌ای قدمی به جلو بر می‌دارد و معلومات تازه‌تر و کاملتری بدست می‌آورد همچنین ما انسانها هم با آمدن هر پیامبری گامی در مسیر تکامل انسانی بر میداریم تا می‌رسد به دین مبین اسلام که جامعترین ادیان و آخرین مرحله تکامل بشریت است و تمام راههای کمال ممکن انسانها را بیان نموده است. پس نسخ در ادیان قبلی امری ممکن است و علاوه بر این در ردّ سخنان یهود می‌گوئیم:

شما که نسخ را محال می‌دانید در خود تورات شما موارد فراوانی از نسخ احکام وجود دارد و اگر محال بود که واقع نمی‌شد وقوع یك امر در خارج بهترین دلیل بر امکان آنست اینك چند نمونه می‌آوریم:

۱- در تورات آمده: خداوند به آدم و حوا گفت: همه حیوانات روی زمین را بر شما مباح ساختم.

و در جای دیگر آمده: خداوند به نوح گفت: همراه خود از حیوانات حلال هر کدام یك نر و ماده و از حیوانات حرام گوشت هم نر و ماده‌ای بگیر و در کشتی قرار ده پس برخی از حیوانات که برای آدم (علیه السلام) حلال بودند برای نوح (علیه السلام) و پیروان او حرام شده‌اند.

۲- در تورات آمده: خداوند برای نوح (علیه السلام) تاخیر ختنه کردن را تا سن پیری مباح ساخته بود و بر سایر انبیاء آن را حرام کرده «اینهم نسخ دیگر» و نیز آمده: خداوند بر ابراهیم مباح کرد تأخیر انداختن ختنه فرزندش اسماعیل را تا سن پیری ولی بر موسی (علیه السلام) تأخیر آن را از هفت



روز حرام کرد.

۳- در تورات آمده: خداوند برای آدم (علیه السلام) جمع میان دو خواهر را در ازدواج مباح ساخته بود ولی بر موسی (علیه السلام) و پیروان او حرام ساخته آیا اینها نسخ بحساب نمی‌آیند؟! فما لکم کیف تحکمون؟ تا اینجا بحث ما با یهودیان در مرحله اوّل یعنی امکان و استحاله نسخ تمام شد و اما شروع می‌کنیم مرحله دوّم را: آنها می‌گویند: بر فرض امکان نسخ، وقوع خارجی ندارد و شریعت موسی هنوز نسخ نشده بدلیل اینکه حدیثی از حضرت موسی (علیه السلام) نقل شده که فرمود:

تمسکوا بالسبت ابدا.

کیفیت استدلال: روز شنبه روز تعطیل یهودیان و روز عبادت و تجمع آنان در معابدشان است حال حضرت فرموده: بر شما واجب است که همیشه به روز شنبه تمسك کنید که سنبل دین یهود است و کلمه ابدا هم دالّ بر ابدیت و همیشگی بودن است و قبول این حدیث مستلزم نفی نبوت پیامبر اسلام است.

پس نسخ واقع شده.

جواب ما: اوّلا این حدیث جعلی بوده و به شخصی بنام ابن راوندی منتسب است و لذا حجت نیست و ثانیا بر فرض قبول حدیث می‌گوئیم: در يك مرحله از تاریخ از درجه تواتر افتاده و لذا یقین‌آور نیست و آن وقتی است که پس از ۱۵۰۰ سال از وفات موسی شخصی بنام بخت النصر بر آنها مسلط شده و آنها را نابود کرد و پراکنده ساخت بگونه‌ای که تاریخ می‌گوید تا مدتها اینها تعدادشان در حدّی نبوده که خبرشان یقین‌آور باشد. پس بدرد نمی‌خورد.

و ثالثا بر فرض که سند را بپذیریم و تواتر را هم قبول کنیم می‌گوئیم:



کلمه ابدا بطور قطع و صد در صد دالّ بر دوام و استمرار نیست بلکه احتمال هم دارد به معنای زمان طولانی باشد و شاهد این احتمال از خود تورات است که در موارد زیادی ابدا به معنای ۵۰ سال و غیره استعمال شده بعنوان مثال:

۱- راجع به عبد در تورات می‌خوانیم که شش سال به خدمت گماشته می‌شود سپس در سال هفتم آزادی بر او عرضه می‌شود اگر قبول کرد که فهو المطلوب و اگر امتناع ورزید گوش او سوراخ می‌شود و برای همیشه به خدمت گرفته می‌شود که خود این معقول نیست و تازه در جائی دیگر آمده که تا ۵۰ سال به خدمت گماشته شود.

۲- گاوی را کشتند در زمان موسی [قرآن نقل کرده] مأمور شدند که همه‌ساله تا ابد این سنت را عمل کنند ولی پس از مدتی تعبد آنها به این حکم قطع شد و عمل نکردند.

۳- در تورات آمده: برای همیشه هر روز دو گوسفند بسوی من قربانی کنید یکی صبح و دیگری شامگاه ولی این حکم مستمر نبوده و پس از مدتی منقطع شد. حال اگر در این موارد کلمه ابدا دلالت بر دوام و استمرار ندارد در آن حدیث هم شاید چنین باشد پس قطع بر دلالت آن نیست. آری حد اکثر ظهور دارد در دلالت بر دوام و استمرار ولی هر ظاهری اگر در مقابل دلیل قطعی عقلی یا نقلی بر خلاف قرار گرفت توجیه شده و حمل بر خلاف ظاهر می‌شود و می‌گوئیم: منظور مدت زمان طولانی است و دلیل قطعی بر نبوت پیامبر اسلام داریم که معجزه و ادعای نبوت باشد.

عمومیت نبوت پیامبر ما

مطلب چهارم: در این مطلب بحث کوتاهی راجع به جهانی بودن دین اسلام و عمومیت دعوت پیامبر اسلام داریم: اختلاف است در اینکه آیا پیامبر



اسلام برای همه انسانها مبعوث شده یا خیر؟.

در جواب می‌گوئیم: چهار نظریه وجود دارد:

۱- از آیات قرآن و کلمات خود پیامبر اسلام (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بوضوح بدست می‌آوریم که آن حضرت بر همه انسانها مبعوث گشته و بلکه ثقلین یعنی جن و انس باید از این دین متابعت کنند و بعنوان نمونه چند آیه را نقل می‌کنیم:

الف: در سوره انعام/ ۱۹ می‌فرماید: لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ یعنی من مبعوث شده‌ام تا شما عربها را و هر کسی را که سخنم به او برسد انذار کنم و بترسانم، جمله و من بلغ عمومیت دارد.

ب: در سوره سبا/ ۲۸ می‌فرماید: وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ که کلمه کافة از ادوات عموم است یعنی ما تو را برای همه بشریت فرستادیم.

ج: در سوره جن آیه ۱ و ۲ می‌فرماید: قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقالُوا إِنَّا سَمِعْنا قُرْآناً عَجَباً يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَ لَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنا أَحَداً.

د: در سوره جن آیه ۱۳ و ۱۴ می‌گوید: وَ أَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدى آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلا يَخافُ بَخْساً وَ لا رَهَقاً، وَ أَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَ مِنَّا الْقاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ ....

و نیز حدیث نبوی می‌فرماید: بعثت الی الاسود و الاحمر.

اشکال: خود قرآن می‌گوید: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ، با این حساب چگونه شما می‌گوئید: پیامبر اسلام مبعوث است حتی بر کسانی که زبان او را نمی‌فهمند یعنی عجمها و غیر عربها؟.

جواب: آیه نفرموده: و ما ارسلنا من رسول الّا الی من یفهم لسانه بلکه می‌گوید: ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ یعنی با منطقی که برای



آنها قابل درك باشد و این منافاتی ندارد که کسی زبان پیامبر را نفهمد ولی با ترجمه مرادات حضرت را بدست آورد.

۲- گروهی از مسیحیان گفته‌اند: حضرت محمّد فقط به سوی عربها ارسال شده چون آنها اهل کتاب نبوده و نیاز به کتاب آسمانی و پیامبر داشتند ولی ما اهل کتابیم و نیازی به پیامبر نداریم.

جواب: خود قرآن صریحا این سخن را تکذیب می‌کند آیاتی که خواندیم شاهد ما است.

۳- قاضی القضاة از معتزله در مورد یأجوج و مأجوج دو احتمال ذکر کرده:

الف: آنها اصلا مکلّف به تکالیفی نبودند و لو مفسده فی الارض بودند همانند حیوانات وحشی مفسد فی الارض.

ب: آنها هم مکلف بودند و دعوت پیامبر اسلام هم به آنها رسیده بود به اینکه از ما وراء سد سکندر به قسمتهائی نزدیك می‌شدند که صدای دعوت از این طرف به آنها می‌رسید پس مکلّف بودند.

۴- بعضی‌ها گفته‌اند: شاید در اقصی نقاط جهان در آن تاریخ کسانی بودند که دعوت پیامبر را نشنیده بودند [مثل آمریکا که چند صد سال پس از آن کشف شد] پس آنها مکلّف به شریعت اسلام نبودند.

علّامه می‌فرماید: اگر مرادتان اینست که و لو بعدها به آن گروهها دعوت ابلاغ شود بازهم مکلف نیستند که باطل است ولی اگر مرادت اینست که آنها تا زمانی که عالم نبودند مکلف نبودند ولی وقتی که عالم شدند مکلف می‌شوند ما هم قبول داریم، [البته علم شرط اصل تکلیف نیست بلکه شرط تنجّز تکلیف است و لذا ما می‌گوئیم: کفار هم مکلفند و ... که تفصیل آن را از اصول باید جویا شد].

شرح کشف المراد، ص: ۳۹۹

مطلب پنجم:

آیا پیامبران برترند یا فرشتگان؟.

مقدمه: افضلیت در نزد فلاسفه با افضلیت عند المتکلمین فرق دارد:

در اصطلاح متکلمین افضلیت به محبوبتر و مقربتر بودن است و هر کس اعمالش مشکلتر و پاداشش بیشتر او نزد خداوند مقربتر است ولی در اصطلاح حکماء مقدم بودن در وجود مناط افضلیت است آن هم در سلسله طولیه نزولیه با حفظ این مقدمه در جواب سؤال فوق می‌گوئیم: در این رابطه دو نظریه مطرح است:

۱- فلاسفه یونان و متکلمین معتزله می‌گویند: فرشتگان افضلند البته منظور فلاسفه عقول کلیه و نفوس سماویه است.

۲- اشاعره و امامیه می‌گویند: انبیاء (علیهم السلام) افضلند از فرشتگان هر کدام از دو گروه به دلائل متعدد عقلی و نقلی متوسل شده‌اند که فاضل قوشچی در شرح تجرید خود ص ۳۶۳ تا ۳۶۵ کاملا بیان نموده و ما بعنوان نمونه برای هر کدام یك دلیل عقلی و یك دلیل نقلی می‌آوریم:

امّا دلیل عقلی فلاسفه: ان الملائکة روحانية مجردة فی ذواتها و متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة و الغضب اللذين هما مبدء الشرور و القبائح متصفة بالكمالات العلمية و العملية بالفعل من غير شوائب الجهل و النقص و الخروج من القوة الى الفعل على التدريج و من احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبه و احداث السحب و الزلازل و امثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات و لا كذلك حال البشر.

شرح کشف المراد، ص: ۴۰۰

و امّا دلیل نقلی گروه اوّل: قرآن می‌فرماید: بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ (الى ان قال) وَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ.

کیفیت استدلال: وصفهم بالكرامة المطلقة و الامتثال و الخشية و هذه الامور اساس كافة الخيرات.

و امّا دلیل عقلی گروه دوم: انّ للبشر امورا مضادة للقوة العقلية و شواغل عن الطاعات العلمية و العملية كالشهوة و الغضب و ساير الحاجات الشاغلة و الموانع الخارجة و الداخله فالمواظبة على العبادات و تحصيل الكمالات بالقهر و الغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق و ابلغ في استحقاق الثواب و لا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب و الكرامة.

و امّا دليل نقلی: ان اللّه اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهيم و آل عمران علی العالمين، و از جمله عالمين همانا فرشتگانند چون وجهی برای تخصيص آنها نيست.

در خاتمه: مبحث افضليت انبياء بر ملائكه اختصاص به انبياء و ائمه (عليهم السلام) ندارد بلكه از روايات استفاده می‌شود كه هر فردی از افراد بنی آدم می‌توانند افضل باشند منتهی انبياء بالفعل افضلند و غير معصومين بالقوه، ما بعنوان نمونه به حديث ذيل اكتفا می‌كنيم:

عن عبد اللّه بن سنان قال: سألت ابا عبد اللّه (عليه السلام) فقلت:

الملائكة افضل ام بنو آدم؟ فقال (عليه السلام) قال علیّ (عليه السلام): ان

شرح كشف المراد، ص: ۴۰۱

اللّه عز و جل ركب في الملائكة عقلا بلا شهوة و ركب فی البهائم شهوة بلا عقل و ركّب فی بنی آدم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم. «علل الشرايع ج ۱ ص ۴ باب ۶ حديث ۱».

و بقول مولوی:

از جمادی مردم و نامی شدم و ز نما مردم ز حيوان سر زدم

مردم از حيوانی و آدم شدم پس چه ترسم كی ز مردن كم شدم

بار ديگر هم بميرم از بشر تا بر آرم از ملائك بال و پر

بار ديگر از ملك پران شوم آنچه اندر وهم نايد آن شوم

(پايان مبحث نبوت)

شرح كشف المراد، ص: ۴۰۳

(المقصد الخامس فی الامامة)

يكی از اصول اعتقادات ما كه از اصول مذهب بشمار می‌رود اصل امامت است قبل از هر مطلبی امامت را از ديدگاه متكلمين تعريف می‌كنيم:

الامامة رياسة عامة فی امور الدين و الدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبی (صلّی اللّه عليه و آله و سلم) يعنی امامت عبارتست از يك رياست و اولی بالتصرف بودن در جميع شئون دين و دنيای مردم [اعم از بيان احكام، اجراء حدود، اداره جامعه، ايجاد عدالت اجتماعی، جنگ و صلح و ...] برای شخص معينی از انسانها بعنوان نيابت و جانشينی از پيامبر (صلّی اللّه عليه و آله و سلم).

با حفظ اين مطلب پيرامون امامت در كتاب شريف كشف المراد نه مبحث عنوان شده:

(مسأله اوّل) (ضرورت امامت)

نخستین مسأله در این باب پیرامون ضرورت امامت و رهبری در جامعه



است: آیا اصولا وجود امام و رهبر در جامعه بشری ضرورت دارد یا خیر؟ بر فرض ضروری بودن آن آیا در همیشه تاریخ ضرورت دارد یا در دوره‌های خاصی؟ بر فرض که همیشه ضرورت داشته باشد آیا ضرورت شرعی دارد یا عقلی؟ و بر فرض که ضرورت عقلی داشته باشد آیا بر خداوند واجب است نصب امام و یا بر انسانها واجب است انتخاب رهبر؟ و خلاصه انتخابی است؟

یا انتصابی؟.

در این زمینه انظاری وجود دارد که عبارتند از:

۱- خوارج می‌گفتند: اصولا امامت امری ضروری است و لازم نیست و جامعه نیاز به رهبر ندارد نه رهبری که خدا نصب کند و نه رهبری که مردم انتخاب کنند و شعارشان این بود که: ان الحکم الّا للّه و یا می‌گفتند: الحکم للّه لا لك یا علی.

و بر اساس همین عقیده فاسد نقشه کشیدند سه نفر را ترور کنند: یکی عمرو بن عاص در مصر و دیگری معاویه در شام و سوّمی علی بن أبي طالب در کوفه که ابن ملجم مرادی داوطلب این امر شد و حضرت را به شهادت رساند. امروزه در دنیا جامعه و یا گروهی را نمی‌شناسیم که طرفدار این فرضیه باشند بلکه همه مجامع دنیا برای خود رهبر دارند و بقدری ضرورت رهبری در اجتماعات محرز است که به مجرّد از دنیا رفتن رهبر قبل خبرگان هر قومی جمع شده و رهبر جدید را انتخاب می‌کنند تا شیرازه مملکت از هم پاشیده نشود و قلب تپنده امت رهبری امت است که در روایات ما آمده: «الامامة نظام الامة» و حضرت علی (علیه السلام) در پانزده قرن پیش پرده از روی این حقیقت برداشت که جامعه نیازمند به رهبر است آنجا که فرمود:

لا بد للناس من امیر برّ او فاجر یعنی جامعه نیازمند به رهبر و فرمانده است چه نیك و چه پلید، شعاری که از این جمله کوتاه می‌توان فهمید اینکه: اذا



دار الامر بین الامیر البر و الامیر الفاجر واضح است که امیر بر و نیکوکار و دادگستر مقدم است و اینجا انتخاب آسان است امّا اذا دار الامر میان اینکه اصلا حکومتی نباشد و هرج و مرج و آنارشیستی در جامعه حاکم شود و یا حکومت باشد امّا حکومت فاسق و فاجر بازهم در منطق علی حکومت مقدم است زیرا از جهاتی مصالحی دارد از قبیل تأمین امنیت اجتماعی و امنیت راهها و بخصوص در جوامع امروزه دنیا وجود رهبری و ضرورت آن محسوستر است و بفرموده مرحوم شعرانی در شرح تجرید ص ۵۰۸:

مردم عصر ما که سلاطین آل عثمان را دیده و حال بلاد اسلام را در زمان دولت آنها مشاهده کردند هرگاه آن را با همان بلاد بعد از انقراض دولت آنان مقایسه کنند فائده وجود امام غیر عادل را خوب ادراك خواهند کرد در آن وقت اسلام عزت داشت همان اهل کتاب که آن روز از مسلمانان تملق می‌گفتند و در زندگی تقلید مسلمانان می‌کردند

یکباره برگشتند پس از زوال دولت آنان اهل اسلام در مملکت خود ذلیل اهل کتاب شدند و تقلید آنها کردند ... و وقتی امام غیر معصوم بنام امامت اسلام چنین تأثیر در عزت دین داشته باشد آیا تأثیر امام معصوم چه خواهد بود؟.

۲- گروهی بر آنند که: در مواقع اجتماعی و دورانی که خطری جامعه اسلامی را تهدید نمی‌کند نیازی به وجود رهبری نیست ولی در هنگام طوفانی شدن اوضاع وجود رهبری ضرورت دارد.

۳- اشاعره و اهل الحدیث بر آنند که: رهبری در جامعه همیشه ضرورت داشته و این وجوب هم وجوب شرعی است یعنی به حکم شارع در هر عصری بر مردم واجب است که رهبری را انتخاب نموده و به فرامین آن گردن نهند و از دیدگاه آنان حکام کشورهای اسلامی حتی امثال صدام جنایتکار و حسنی مبارك‌ها اولو الامر بوده و بقول قرآن واجب الاتباع هستند

شرح کشف المراد، ص: ۴۰۶

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ شگفتا آیا اسلام آمریکائی غیر از اینست؟ اسلامی که سراسرش مبارزه با ظلم و فساد است بیاید اطاعت (بی‌قید و شرط) از جرثومه‌های فسادی مثل شاه حسین‌ها و شاه فهدها و ... بر مردم واجب سازد؟ و حاکمیت چنین خرافاتی سبب ذلت کشورهای اسلامی گردیده است.

۴- گروهی از معتزله می‌گویند: وجود رهبر در همه جوامع و در همه اعصار امری ضروری و حیاتی است و این ضرورت هم عقلی است نه شرعی و به حکم عقل بر خود مردم انتخاب رهبری واجب است.

۵- دانشمندان امامیه معتقدند: بشر همیشه نیاز به امام و رهبر دارد و این ضرورت عقلی است و بر خداوند واجب است که شخصی را بعنوان امام و رهبر نصب کند و مسأله انتصابی است نه انتخابی و یکی از استدلالات ما اینست که:

نصب امام در جامعه لطف است «صغری».

و لطف بر خدا واجب است «کبری».

پس نصب امام بر خدا واجب است «نتیجه».

بیان صغری: هر کسی که اهل مطالعه باشد و تجربه سیاسی داشته باشد می‌داند که هرگاه جامعه دارای رهبری شایسته باشد و او راهنمای مردم باشد، جلو ستمگران را بگیرد، سرکشان و متجاوزان به حریم دیگران را سر جای خود بنشاند داد مظلوم از ظالم بازستاند، عدالت اجتماعی را برقرار سازد حدود الهی را اجرا کند، با متخلف برخورد قاطع داشته باشد، مردم را به طاعت خدا دعوت کند و از نافرمانی حق بر حذر دارد و ... یقینا چنین جامعه‌ای به طاعت نزدیك و از معصیت دور خواهد شد و معنای لطف هم همین است، ما نمونه بسیار کوچکی از آن مدینه فاضله را در کشور خودمان یعنی جمهوری اسلامی ایران

شرح کشف المراد، ص: ۴۰۷

مشاهده می‌کنیم که چگونه در زیر سایه رهبریهای خردمندانه امام تمام روزنه‌های فساد حتی الامکان بسته شده و درهای طاعت الهی بروی مردم بازشده است شما می‌توانید از این مجمل حدیث مفصل عشق و حاکمیت امام زمان عجل اللّه فرجه الشریف را بخوانید.

بیان کبری: در مباحث افعال خداوند در مسأله دوازدهم ثابت گردید که هر لطفی بر خداوند واجب است.

قوله و المفاسد معلومة الانتفاء ...

از سوی مخالفین به استدلال مذکور اعتراضاتی شده که مجموعا سه اشکال را مرحوم خواجه نقل و نقد می‌کنند.

اشکال اوّل یا اشکال کبروی: مقدّمه: هنگامی لطف بر خدا واجب است که مشتمل بر جهات قبح و مفسده نباشد یعنی مقتضی که مصلحت است باشد و مانع که مفسده است نباشد همانند باب معرفة اللّه و التکلیف که حسن دارد و مفسده‌ای هم ندارد و لذا واجب شده و همانند ارسال رسل با حفظ مقدمه می‌گوئیم: تا آنجا که عقل ما یاری می‌کند هر چه اندیشیدیم مفسده‌ای در باب امامت نیافتیم امّا این کافی نیست بلکه لازم است که یقین کنیم مفسده‌ای نیست یعنی عدم العلم بالمفسده کافی نیست بلکه علم به عدم آن لازم است و متأسفانه این امر مقدور ما نیست زیرا که شاید مفاسد خفیه‌ای بر امامت مترتب باشد که فقط خدا می‌داند و بس پس نمی‌توانیم بگوئیم: نصب امام بر خداوند واجب است.

جواب ما: اوّلا خوشبختانه مفاسد محصور و مظبوط است ما هم مفاسد عقلیه را می‌شناسیم و هم مفاسد شرعیه را و دلیل معلومیت هم آنست که بر ما

شرح کشف المراد، ص: ۴۰۸

واجب است که از همه آن مفاسد و قبائح و فواحش و خبائث اجتناب کنیم و اگر علم به آنها نداشتیم خداوند حکیم ما را به اجتناب از آنها ملزم نمی‌ساخت چون تکلیف بما لا یطاق بود پس مفاسد معلوم است و خوشبختانه هیچ‌کدام از این مفاسد در امامت با شرائطی که ما قائلیم نیست پس عدم العلم نیست بلکه علم به عدم است در نتیجه امامت دارای مصلحت و جهت حسن هست و دارای مفسده و جهت قبح نیست و چنین لطفی بر خداوند واجب است.

و ثانیا: این مفسده محتمله‌ای که شما تصویر می‌کنید از دو حال خارج نیست:

الف: یا از عوارض لازمه امامت است یعنی مفسده‌ای که لازم لا ینفك امامت است.

ب: و یا از عوارض مفارقه است یعنی مفسده‌ایست که قابل انفکاك از امامت هست امّا قسم اوّل باطل است قطعا بدلیل اینکه قرآن فرموده: إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً و اگر امامت مفسده لا ینفك داشت خداوند کار قبیح نمی‌کرد و امّا قسم دوّم: می‌گوئیم: آری امام ممکن است نالایق باشد و مفسده‌دار ولی ما برای امام شرائطی قائلیم از عصمت و ... که با وجود آنها مفسده قطعا نیست و بر فرض انفکاك مفاسد نصب آن را لازم می‌شماریم نه بقول مطلق.

اشکال دوّم یا اشکال صغروی: شما گفتید: امامت لطف است و لذا بر خدا واجب است ما می‌گوئیم:

اگر لطف منحصر به نصب امام بود آری ولی خوشبختانه لطف منحصر به امامت نیست بلکه راههای دیگری هم هست فی المثل ممکن است خدا همه انسانها را معصوم بیافریند تا در سایه عصمت همه اطاعت کنند و از معاصی اجتناب اینهم لطف است یا مثلا خداوند همه را مجبور می‌کرد به

شرح کشف المراد، ص: ۴۰۹

طاعت و دوری از معاصی به اینکه تا کسی خواست دست به گناه دراز کند دست او را قطع می‌کرد و تا زبان به غیبت گشود زبانش را لال کند و ... اینهم راه دیگری برای تقرب به طاعت و دوری از معصیت یا مثلا برای هر انسانی فرشته‌ای موکل کند با گرزهای آتشین که همیشه بالای سر او باشند و تا خواست گناه کند با گرز آتش روبرو شود اینهم راه دیگر، یکی از آن راهها هم نصب امام است پس لطف منحصر به امام نیست تا بتوان گفت معینا بر خداوند نصب امام لازم است.

جواب ما: این فرضهائی که شما کردید مربوط به انسانهای کره زمین ما نیست بلکه مال انسانهای پشت کوه قاف است چون انسانهای کره زمین نه همه آنها معصومند و نه مجبورند و نه فرشته غلاظ و شداد بالای سر آنان است و اصولا بنا نیست که همه چیز از طریق اعجاز انجام گیرد بلکه حتی الامکان سنت الهی بر اینست که هر چیزی روال عادی خود را بپیماید و نسبت به چنین انسانهائی لطف منحصر در نصب امام (علیه السلام) است و مصالحی که در صغرای استدلال گفتیم بدون امام حاصل نمی‌شود و بر همین اصل است که مشاهده می‌کنیم که در همه جای دنیا مردم برای حفظ نظام و جلوگیری از اختلال آن رهبر انتخاب می‌کنند.

اشکال سوّم یا صغروی: هنگامی وجود امام (علیه السلام) در جامعه لطف است یعنی مقرب به طاعت و مبعد از معصیت است که متصرف در امور باشد، حاکم بر مردم باشد، مطاع باشد، امر و نهی کند اجراء حدود کند و ...

وگرنه وجود امام بدون تصرفات آن چه مصلحتی دارد، و فرض اینست که شما معتقد به لزوم تصرف و حاکمیت فعلیه نیستید و می‌گوئید: ممکن است امام موجود باشد و حاضر هم باشد ولی متصرف در امور نباشد و یا حتی غائب باشد

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۰

بنا بر این آنچه را که شما شیعیان واجب می‌دانید که اصل وجود امام باشد او لطف نیست و آنچه را که لطف است یعنی تصرفات امام که شما آن را واجب نمی‌دانید. فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

جواب ما: اصل وجود امام (علیه السلام) در جامعه چه ظاهر و مشهور باشد و یا غائب و مخفی از جهات فراوان لطف است یکی از آن جهات اینکه امام (علیه السلام) حافظ شریعت از زیاده و نقصان است کما اینکه در زمان ائمه (علیهم السلام) امام باقر و صادق علیهما السلام متصرف در امور نبوده‌اند ولی حدود و احکام الهی را برای ما بیان نمودند بگونه‌ای که فقه شیعه عمق و غنای خویش را مدیون آن دو امام همام (علیهما السلام) است و اگر آنها نبودند ما نیز مثل دیگران در دام قیاسها و استحسانها غوطه‌ور بودیم یکی از آن جهات اینست که نسبت به امام غائب (علیه السلام) با توجه به اینکه زمان ظهور حضرتش مشخص نیست و هر آن و لحظه‌ای احتمال آن می‌رود لذا اعتقاد به چنین امامی که شاید ظهور کند و حدود الهی را در مورد ما اجرا کند مانع دیگری است از معاصی و هر آن رادع از فساد و داعی به صلاح است و یکی از آن جهات اینکه: بلا اشکال تصرف امام (علیه السلام) لطف است و این

تصرف حاصل نمی‌شود مگر به وجود امام پس وجود امام مقدمه واجب است و مقدمه واجب هم واجب است فهو ایضا لطف پس اصل وجود لطف است و علاوه بر آن تصرفات امام (علیه السلام) هم لطف دیگری است حال لطف اوّل که مربوط به خدا و امام باشد حاصل است و مفسده‌ای ندارد فیجب وجود الامام امّا لطف دوّم برخورد به مانع کرده و عدمه منا فلذا بالفعل واجب نیست.

تشبیه: خداوند به هر کسی از ما دست و پا و چشم و گوش داده برای معیشت حال اگر ظالمی مانع شد و دست و پای ما را بست و نگذاشت ببینیم

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۱

و بشنویم و ... باعث نمی‌شود که خدا از دادن چشم و گوش و اعضاء و جوارح دریغ نماید و ...

و به فرموده علّامه (رحمه اللّه) لطف بودن امامت بر سه رکن رکین استوار است:

۱- قسمتی از آن بر خداوند لازم است و آن عبارتست از آفریدن امام و قدرت و علم دادن به او و تصریح به اسم و نسب او و این کار را خداوند کرده.

۲- بخشی از آن بر خود امام لازم است که قبول این مسئولیت سنگین و امانت الهی باشد و قبول کرده.

۳- بخشی از آن هم بر مردم لازم است که اطاعت کنند و یاری کنند و جان بر کف پشت سر رهبری باشند و متأسفانه در زمان ائمه (علیهم السلام) این رکن سوم محقق نشد و نمونه‌های تاریخی بسیاری در این باب هست که با علی (علیه السلام) آن کردند که فرمود: لا رای ما لمن لا یطاع و با امام حسن مجتبی در جبهه جنگ آن کردند و با حسین بن علی (علیه السلام) و اصحابش در کربلا چه کردند و ... پس مانع از کامل شدن لطف امامت خود مردمند نه خدا و امام خدا و امام کوتاه نیامده‌اند تا عذر و بهانه برای هیچ‌کس نباشد.

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۲

(مسأله دوّم) (عصمت امام)

همانگونه که انبیاء (علیهم السلام) دارای ویژگیهائی بودند همچنین امامان (علیهم السلام) هم که جانشین پیامبرند باید دارای خصائصی باشد اولین مشخصه ائمه (علیهم السلام) مسأله عصمت است: اختلاف است در اینکه آیا امام (علیه السلام) باید دارای مقام عصمت باشد یا خیر؟ در مسأله دو قول است:

۱- فرقه امامیه «شیعیان اثنی عشری یعنی دوازده امامی» و اسماعیلیه «شیعیان شش امامی» بر آنند که: واجب است امام (علیه السلام) دارای مقام عصمت باشد و غیر معصوم لایق امامت نیست.

۲- سایر فرق اسلامی اعمّ از شیعی و اهل سنت بر آنند که: غیر معصوم هم می‌تواند خلیفه پیامبر شود و ضرورت ندارد که امام (علیه السلام) معصوم باشد.

مرحوم خواجه و علّامه قول اوّل را برگزیده و برای عصمت امام (علیه السلام) پنج دلیل اقامه می‌کنند که عبارتند از:

۱- اگر امام معصوم نباشد لازم می‌آید امامان نامتناهی در کار باشند و به عبارت دیگر یلزم التسلسل و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: فلسفه وجوب نصب امام در جامعه عبارتست از احتمال خطاء رعیت و مردم چون اگر همه معصوم و در مسیر حق بودند که نیازی به امام نبود از آنجا که بشر دچار خطا و ضلالت می‌گردد و به تنهائی راه صواب را نمی‌تواند بیابد لذا ائمه (علیهم السلام) نصب شدند تا بشر را از خطا

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۳

و اشتباه حفظ کنند آنگاه اگر امام المسلمین خود خطا کار باشد نیاز به یك هادی و راهنمای دیگر دارد [شبیه خلیفه ثانی که هفتاد بار گفت لو لا علی لهلك عمر] و آن هادی یا معصوم است پس در حقیقت او امام است و یا او نیز خطا دارد پس نیاز به راهنمای سومی پیدا می‌شود و هكذا فیتسلسل و تسلسل باطل است پس معصوم نبودن امام هم باطل است.

۲- امام (علیه السلام) حافظ شرع است «صغری» و حافظ شرع باید معصوم باشد «کبری» پس امام باید معصوم باشد.

امّا صغری: با برهان سبر و تقسیم ثابت می‌کنیم که حافظ شرع امام (علیه السلام) است.

در اینجا چند احتمال متصور است: الف: حافظ شرع قرآن باشد ب: سنت ج: اجماع د: قیاس ه: برائت اصلیه و: امام، از این شش احتمال پنج احتمال اول باطل است پس خود بخود احتمال ششم معین می‌شود که حافظ امام است.

امّا احتمال اوّل: قرآن حافظ شرع نیست زیرا که تا دامنه قیامت هر حادثه‌ای دارای حکمی است که باید دانسته شود و حال آنکه در قرآن تنها یك سری کلیاتی بیش بیان شده و در تفاصیل و جزئیات قدم به قدم ما نیاز به غیر داریم و آنها که گفتند حسبنا کتاب اللّه و از ثقل کبیر یعنی ائمه (علیهم السلام) جدا شدند گمراه گردیدند.

و امّا احتمال دوّم: سنت هم حافظ شرع نیست زیرا که سنت نبوی یا بصورت خبر متواتر است و یا خبر واحد امّا خبر متواتر که بسیار نادر و انگشت شمار است در زمینه احکام و امّا خبر واحد هم که آمیخته با روایات جعلی بسیار

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۴

است و قابل اعتماد نیست و تازه آن هم محدود است و تفاصیل احکام را بیان ننموده.

و امّا احتمال سوّم: اجماع هم حافظ شرع نیست زیرا اوّلا در بسیاری از وقایع و حوادث متعذر است و حال آنکه خدا را در آن واقعه حکمی است و ثانیا اگر معصومی در میان انسانها نباشد اجماع آنها ارزش ندارد چون همانگونه که خطا بر فرد فرد آنها روا است بر مجموع نیز روا باشد و لذا قرآن فرموده:

أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ و خود رسول اللّه فرموده: الا لا ترجعوا بعدی کفارا و واضح است که این خطاب متوجه نمی‌شود مگر به کسانی که خطا بر آنها ممکن باشد وگرنه چنین خطابی عبث بوده و از خدا و رسول خدا صادر نمی‌شد و ثالثا این اجماع امت یا بخاطر دلیل معتبری است و یا بخاطر اماره ظنیه معتبره و یا بدون دلیل و اماره اگر بر اساس دلیل بود که هرآینه آن دلیل مشهور می‌شد و بما هم می‌رسید و اگر بر اساس اماره بود که آن

هم عادتا ممتنع است که آن همه مسلمانان در بلاد گوناگون در عصری بر اماره‌ای متفق شوند و تازه اگر شده بودند بما می‌رسید و اگر بدون دلیل و اماره اجماع کردند که از ریشه باطل است و قابل اعتنا نیست.

و امّا احتمال رابع: اینکه قیاس و استحسان حافظ شرع باشد باطل است زیرا که بطلان آن در اصول فقه ثابت گردیده و تازه اگر باطل هم نباشد در خیلی جاها راهی بسوی قیاس نیست چون قیاس اصل و فرع و جامع می‌طلبد و همه جا این ارکان فراهم نیست.

و امّا احتمال خامس: اولا اجماع مسلمین بر آنست که برائت اصلیه حافظ شرع نیست و ثانیا اگر این امور می‌توانست حافظ شرع باشد دیگر

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۵

چه نیازی به بعثت انبیاء بود خود انسان در هر مسئله‌ای که دچار شك شد از این اصل استفاده می‌کرد و حکم به وجوب یا حرمت را برمی‌داشت و ... پس باقی می‌ماند امام (علیه السلام) که او حافظ و نگهبان شرع باشد.

و امّا کبری: امامی که حافظ شرع است باید معصوم باشد و الّا ممکن است بر اساس هواهای نفسانی و یا خطا و نسیان حکمی را کم یا زیاد کند و این با مقام حافظ بودن سازگار نیست.

۳- ادلّه امر به معروف و نهی از منکر عمومیت داشته و پر آن دامن پیامبر و امام را هم می‌گیرد آنگاه اگر امام (علیه السلام) هم خطا و یا معصیتی از او سر زند بر دیگران واجب است که بر امام انکار کنند و مخالفت نمایند و این با قول قرآن که فرموده: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ سازگار نیست چون در این آیه بقول مطلق فرموده از اولی الامر در قول و فعل متابعت کنید و اگر اولی الامر غیر معصوم بود هرگز خدای حکیم چنین دستوری نمی‌داد آری آقایان اهل سنت اولی الامر را به سلطان وقت تفسیر می‌کنند و معتقدند که اطاعت آن در هر عصری لازم است پس آخوندهای مزدور عربستان باید از شاه فهد متابعت کنند و مظاهر اسلامی را نابود کنند و ... پس باید امام معصوم باشد.

۴- غرض از نصب امام (علیه السلام) عبارتست از انقیاد و تسلیم بی‌چون و چرای مردم به امام و متابعت از او و اگر خود امام اهل عصیان و فسق و فجور باشد لازم می‌آید که اعتماد جامعه از او سلب گردد و اگر اعتماد سلب شد لازم می‌آید مردمان از او متابعت نکنند و این مستلزم نقض غرض است و هو قبیح.

۵- اگر امام (علیه السلام) معصیتی انجام دهد لازم می‌آید که مقام او از عوام الناس هم پائین‌تر شود چون عوام الناس ندانسته و در اثر نداشتن

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۶

اعتقاد کامل تن به گناه می‌آلایند ولی امام (علیه السلام) با آن همه کمال عقل و بینش وسیع تن به گناه می‌دهد و در محضر حق گناه می‌کند پس این بمراتب بدتر از عوام است و بازهم سبب می‌شود که خداوند دین خود را بدست انسانی نالایق بسپارد و هو باطل.

آری بر مبنای کسانی که معاویة بن ابی سفیانها را خال المؤمنین و عایشه‌ها را ام المؤمنین می‌دانند و یزیدها را امیر المؤمنین خطاب می‌کنند و خلیفه آنها درحالی‌که مست شراب است وارد محراب عبادت می‌شود و نماز صبح را

چهار رکعت می‌گذارد و در سجده نماز آخر می‌گوید: اسقنی و اشرب و نماز جمعه را در چهارشنبه می‌گذارند و بزرگترین بدعتها را در دین ایجاد می‌کنند ولی آنها تسلیم می‌شوند انتخاب غیر معصوم بلا مانع است.

قوله: و لا تنافی العصمة القدرة:

کسانی که قائل به عصمت ائمه (علیهم السلام) و انبیاء (علیهم السلام) هستند اختلاف دارند که آیا پیامبر و امام قدرت بر معاصی دارد و مع ذلك معصیت نمی‌کند یا اینکه اساسا قدرت ندارد؟ بعبارت دیگر آیا عصمت سبب جبر است یا خیر؟ به عبارت سوم آیا انبیاء و ائمه مجبورند که معصوم زندگی کنند یا خیر؟ روی‌همرفته سه نظریه در این باب هست:

۱- گروهی بر آنند که: امام و پیامبر مجبور است که معصوم باشد و خداوند با بدن اینها یا روح اینها کاری می‌کند که قدرت بر ترك طاعت و فعل معاصی از آنها گرفته می‌شود و نسبت به فعل طاعات مجبورند نسبت به ترك معاصی هم مجبورند [آن خصوصیت بدنی شاید کشتن شهوات و هواهای نفسانیه باشد و آن امر روحانی شاید سلب اراده آنها باشد و اللّه اعلم].

۲- گروهی دیگر بر آنند که: پیامبر و امام بر فعل طاعات قدرت دارد و با

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۷

اختیار انجام می‌دهد ولی بر ترك معاصی قادر نیست بلکه مجبور است که معصیت را ترك کند.

۳- گروه سوّم بر آنند که: پیامبر و امام هم قدرت دارند بر ترك طاعات و هم بر فعل معاصی و مع ذلك با اراده و اختیار خویش طاعات را همیشه انجام داده و از معاصی همیشه اجتناب می‌کنند و خود اینها در تفسیر عصمت اختلاف دارند. عده‌ای می‌گویند: عصمت عبارتست از یك الطاف خفیه‌ای که خداوند با آنان انجام می‌دهد و زمینه‌سازی فعل طاعات و ترك معاصی را در آنها ایجاد می‌کند و امّا لطف هرگز به سر حدّ الجاء و اضطرار نمی‌رسد بلکه با اختیار خویش ترك معاصی می‌کنند و با اختیار فعل طاعات را مرتکب می‌شوند.

عدّه‌ای می‌گویند: عصمت همانند عدالت و شجاعت و ... یك نوع ملکه نفسانیه‌ای [حالت ثابته‌ای در نفس که در اثر مداومت بر فعل طاعات و ترك معاصی در شخص پیدا می‌شود] است که در هر شخصی حاصل شود هرگز گرد گناه نمی‌گردد شبیه کسی که وقتی ملکه شجاعت در او یافت شد هرگز از چیزی نمی‌ترسد بدون اینکه جبری در میان باشد وعده‌ای می‌گویند: عصمت عبارتست از یك عنایت ویژه و لطف خفیی که خداوند با پیامبر و امام انجام می‌دهد و در زیر سایه این لطف در آنان انگیزه ترك طاعت و فعل معصیت کشته می‌شود و لذا هیچ‌گاه فعل معصیت نمی‌کنند چون داعی بر آن ندارند و اسباب این لطف خفی عبارتند از چهار عامل:

۱- در آنها ملکه اجتناب از معاصی را بوجود می‌آورد.

۲- آنها را به مضرات گناه و منافع ثواب و طاعت آگاه می‌سازد.

۳- پی‌درپی بر آنها وحی و الهام فرو می‌بارد تا لحظه‌ای از یاد حق غافل نشوند.

۴- بر آنها سختگیرتر است و حتی ترك اولی را هم بر آنان نمی‌بخشد

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۸

بلکه مؤاخذه می‌کند و لذا آنان مدام گوش به زنگ بوده و سراغ معاصی نمی‌روند.

پس حق مطلب اینست که آنها مختارند و مع ذلك معصیت نمی‌کنند نه اینکه مجبور باشند. و دلیل مطلب عبارتست از سه امر:

۱- اگر انبیاء و ائمه بر فعل طاعات و ترك معاصی مجبور باشند هرآینه مستحق مدح نخواهند بود درحالی‌که خداوند و فرشتگان آنها را ستوده و بر آنان درود می‌فرستند و آنها را الگوی بشریت معرفی می‌کنند که به آنها اقتدا کنید و ... این دلیل بر اختیار است.

۲- اگر انبیاء و ائمه مجبور باشند بر فعل طاعات در حکم فرشته خواهند بود و لازم می‌آید که ثواب و عقاب هم برای آنها معنا نداشته باشد چون اینها مال آدمهای مختار است و اللازم باطل فالملزوم مثله.

۳- اگر انبیاء و ائمه (علیهم السلام) مجبورند که معصوم باشند لازم می‌آید که مکلف به امری نباشند چون مسئولیت و تکلیف از آن انسانهای مختار و با اراده است و اللازم باطل بدو دلیل:

۱- اجماع قائم است بر مکلف بودن آنها.

۲- قرآن هم تصریح کرده بر مکلف بودن آنها که: قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحی إِلَیَّ یعنی بگو منهم بشری هستم مثل شما و تنها فرقی که دارم مقام وحی است پس در سایر جهات عموما با شما شریکم و از جمله آن جهات تکلیف است یعنی شما مکلفید منهم مکلفم. فالملزوم باطل.

در خاتمه: و در یك جمله کوتاه ما معتقدیم که: پیامبر و امام (علیهما السلام) با اینکه تمایلات بشری و غرائز در آنها وجود دارد مع ذلك با اراده و اختیار خویش دامن به گناه آلوده نمی‌کنند به سه جهت:

۱- شناخت حقیقی گناه: آنها معاصی را بخوبی می‌شناسند و از ماهیت

شرح کشف المراد، ص: ۴۱۹

گناه آگاهند که هر گناهی قدمی در مسیر سقوط و هلاکت انسان است شبیه اینکه ما بدانیم این کاسه سم است یا این شیء مدفوع انسانی و نجاست است آیا اقدام به تناول می‌کنیم؟ هرگز، چرا؟ چون عاقلیم و عقل اجازه نمی‌دهد و نیز طبع ما از نجاست و خبائث نفرت دارد.

۲- شناخت حقیقی خدا: آنان به مقام یقین رسیده و خدا را می‌بینند با چشم دل و جهان را حقیقتا محضر خدا می‌دانند و مدام خداوند را حاضر و ناظر بر خویش می‌دانند که هو اقرب الیکم من حبل الورید و این معنا از کلمات خود آنان بخوبی آشکار است بعنوان مثال امیر المؤمنین می‌فرماید:

لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا یعنی به درجه‌ای رسیده‌ام که اگر پرده‌ها کنار رود بر یقین من افزوده نمی‌شود و یا می‌فرماید: ما رأیت شیئا الّا و رایت اللّه قبله و معه و بعده و هنگامی که ذعلب یمانی از حضرتش (علیه السلام)

می‌پرسد: هل رایت ربك یا امیر المؤمنین؟ می‌فرماید: أ فأعبد ربّا لا اری؟ یعنی خدائی را که ندیده‌ام عبادت کنم؟ ذعلب عرض می‌کند: و کیف تراه؟

می‌فرماید: لا تدرکه العیون بمشاهده العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان یعنی با چشم سر نتوان خدای را دید ولی با چشم دل و با ایمان کامل می‌توان او را یافت. «نهج البلاغه صبحی صالح خطبه ۱۷۹ ص ۲۵۸».

و یا بعنوان مثال امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه می‌فرماید:

علیه دلیلا یعنی کور باد چشمی که تو را بر خود دلیل و هادی نمی‌بیند.

و یا امام سجاد (علیه السلام) استاد مکتب مناجات در دعای گرانقدر ابی حمزه ثمالی می‌فرماید:

الهی بك عرفتك و انت دللتنی علیك و لو لا انت لم ادر ما انت.

آفتاب آمد دلیل آفتاب          گر دلیلت باید از وی رخ متاب

شرح کشف المراد، ص: ۴۲۰

و یا امام باقر (علیه السلام) در جمله کوتاهی می‌فرماید:

ما عرف اللّه من عصاه یعنی کسی که تن به گناه آلوده می‌کند خدا را نشناخته سپس حضرتش (علیه السلام) دو بیت انشاء فرمودند به این بیان:

تعصی الاله و انت تظهر حبه          هذا لعمری فی الفعال بدیع

لو کان حبك صادقا لأطعته          انّ المحب لمن یحب مطیع

یعنی به عمل نافرمانی خدای می‌کنی ولی به زبان ابراز می‌کنی که او را دوست داری؟ سوگند به جان خودم که این شیوه بس تازه و شگفت است!! اگر راست می‌گوئی و دوستی تو حقیقی و صادقانه بود هرآینه اطاعت او می‌نمودی زیرا که عاشق مطیع معشوق خویش است.

۳- شناخت حقیقی خویشتن: آنها بخوبی بر گوهر گرانبهای وجودی خویش آگاهند و می‌دانند که خداوند چه موجودی آفریده و چه مقامات عالیه‌ای در انتظار او است و لذا هرگز با این شهوات نفسانی و تمایلات حیوانی و معاصی خو نمی‌گیرند بلکه زنجیر هواها و هوسها را پاره کرده و در عالم عقل زندگی می‌کنند و بقول امیر المؤمنین:

أ تزعم انك جرم صغیر          و فیك انطوی العالم الاکبر

و انت الکتاب المبین الذي          با حرفه یظهر المضمر

و طبیعی است که چنین انسانی که خود را شناخته دامن به گناه آلوده نمی‌کند و اینکه در روایات ما و در قرآن اینهمه به خودشناسی تأکید شده و حتی خودشناسی را کلید خداشناسی و خدا فراموشی را عامل خود

فراموشی می‌دادند برای همین است که اگر انسانها به ارزش وجودی خود واقف شدند دیگر با شخصیت زندگی می‌کنند و گناه نمی‌کنند. در این زمینه سخن بسیار است و ما به همین مقدار بسنده می‌کنیم.



(مسأله سوم) (افضلیت امام)

یکی دیگر از ویژگیهای امام و جانشین پیامبر عبارتست از افضل بودن سؤال اینست که آیا خلیفه رسول اللّه باید از دیگران افضل و بالاتر باشد [از حیث علم- دین و شجاعت و ...] یا خیر افضلیت لازم نیست؟ در مسأله دو نظریه مطرح است:

۱- اکثریت اهل سنت می‌گویند: افضلیت معتبر نیست و مفضول هم می‌تواند خلیفه رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) شود بدلیل اینکه خلفاء ثلث نسبت به علی (علیه السلام) مفضول بودند ولی مع ذلك با اجماع امت انتخاب شدند و ابن ابی الحدید معتزلی در اول شرح نهج البلاغه خود می‌گوید:

الحمد للّه الذي قدم المفضول على الافضل.

۲- دانشمندان شیعه می‌گویند: باید جانشین پیامبر از همه افراد امت پس از رسول خدا افضل و کاملتر باشد بدلیل اینکه سه صورت بیشتر نیست:

۱- جانشین پیامبر از دیگر افراد امت ناقصتر باشد.

۲- خلیفه رسول خدا با دیگر افراد امت مساوی باشند.

۳- امام پس از پیامبر از همه افراد امت برتر و بالاتر باشد.

امّا احتمال اوّل به دو دلیل باطل است:

۱- عقل می‌گوید تقدیم مفضول بر فاضل و مرجوح بر راجح قبیح است فی المثل در علم نحو اگر یك طلبه مبتدی را بر سیبویه مقدم بداریم قبیح است و یا در علم منطق اگر یك محصل مبتدی را بر ارسطو مقدم بداریم



قبیح است و یا در علم تفسیر اگر یك نفر مبتدی را بر ابن عباس‌ها مقدم بداریم و ترجیح دهیم قبیح است و مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد.

۲- قرآن هم تصریح فرموده که با وجود بهتر به سراغ دیگران نباید رفت آنجا که می‌فرماید: أَ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ «یونس/ ۳۵».

یعنی آیا کسی که خود راه را یافته و رفته و آشنای به راه است او سزاوارتر است که هادی و راهبر و زمامدار مردم و جامعه اسلامی باشد؟ یا کسی که خود راه یافته و هدایت شده نیست بلکه نیاز به هادی و راهبر دارد؟ پس چه شده است شما را چگونه داوری می‌کنید؟ و امّا احتمال ثانی هم باطل است زیرا با وجود مساوات ترجیح فردی بر

دیگران و تعیین آن دلیل دارد و جای این هست که چرا او انتخاب شد؟ مگر نه اینست که ترجیح بلا مرجح محال است پس باقی می‌ماند احتمال سوم که خلیفه مسلمین باید:

لا یقترین انسان به مقام خلافت باشد چون خلافت ارثی و سنی نیست.

سیاستمدارترین انسان امت اسلامی باشد تا جامعه را بطرق صحیح راهبری کند.

شجاعترین انسان باشد تا در مقابل حوادث روزگار بتواند کشتی متلاطم امت را به ساحل نجات برساند و از تهدیدات دیگران نهراسد که مولی علی (علیه السلام) فرمود:

و اللّه لو تظاهرت العرب علی قتالی لما ولیت عنهم.

سازش‌ناپذیرترین انسان باشد در برابر دشمنان خدا که سید الشهداء (علیه السلام) فرمود:

فو اللّه لو لم یکن فی الدنیا ملجأ و لا مأوی لما بایعت یزید.

آگاهترین فرد به مصالح اسلام و جامعه اسلامی باشد که مولی علی

شرح کشف المراد، ص: ۴۲۳

(علیه السلام) فرمود:

در این سینه دانش فراوانی انباشته‌ام که اهل آن را نمی‌یابم تا بازگو کنم.

باید دین‌دارترین انسان باشد که قرآن فرموده:

إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ.

عاقلترین و تیزبین‌ترین انسان باشد که تا بوی توطئه برد در نطفه خفه سازد.

و خلاصه همه فضائل و کمالات روحی و جسمی، حسبی و نسبی، خلقی و خلقی که در رابطه با انبیاء گفتیم در وی باشد.

شرح کشف المراد، ص: ۴۲۴

(مسأله چهارم) (امام باید منصوص باشد)

اختلاف است در میان فرق اسلامی که آیا امام (علیه السلام) و خلیفه پیامبر باید منصوص باشد یعنی از سوی خدا و رسول (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) به امامت وی تصریح شده باشد یا خیر؟ روی‌همرفته در این باب چهار نظریه مطرح است:

۱- گروهی از مسلمانان که معروف به عباسیه یعنی پیروان عباس بن عبد المطلب هستند می‌گویند: طریق تعیین امام احد الامرین است:

الف: نص خدا و رسول.

ب: ارث بردن.

و معتقدند که نصی در کار نیست و لذا نوبت به وارث بودن می‌رسد و چون پیامبر اولاد ذکور نداشت وارث او عمویش جناب عباس می‌شود و لذا معتقد به خلافت عباس هستند و به عقیده ما این سخن از جهاتی باطل است از جمله اینکه نص داریم بر امامت علی (علیه السلام) چنانکه در مسأله پنجم خواهد آمد و از جمله اینکه با وجود پسر عموی ابوینی نوبت به عمومی ابی نمی‌رسد و ...

۲- گروه دیگری از مسلمانان که به زیدیه معروفند یعنی پیروان زید بن علی بن الحسین (علیهما السلام) می‌گویند: راه تعیین امام احد الامرین است:



الف: نص خدا و رسول.

ب: دعوت به خویشتن.

و معتقدند که نصی در میان نیست و لذا نوبت به دعوت می‌رسد آنگاه می‌گویند: هر انسانی فاطمی که با شمشیر به امر به معروف و نهی از منکر برخیزد و اجرای احکام دین کند و مردم را به خویش دعوت کند امامت او صحیح است.

۳- اهل سنت عموما معتقدند که راه تعیین خلیفه احد الامرین است:

الف: نص خدا و رسول ب: انتخاب مردم و اهل حل و عقد و می‌گویند: چون نص نداریم نوبت به انتخاب می‌رسد و مسلمانان جمع شده و بالاجماع ابی بکر بن ابی قحافه را به خلافت برگزیدند.

۴- شیعیان اثنی عشری می‌گویند: تنها راه تعیین امام نص است و امام باید از طرف خدا و رسول بر امامت او تصریح شده باشد و انتخاب مردم تأثیری ندارد و دو دلیل هم بر اثبات این مطلب می‌آورند:

۱- سابقا به اثبات رسید که امام باید معصوم باشد حال می‌گوئیم:

شرط امامت عصمت است و جز خداوند کسی از مقام عصمت که يك امر باطنی است اطلاع ندارد پس غیر خدا کسی لایق نیست که امام پس از پیامبر را انتخاب کند.

۲- سیره نبویه: هر انسانی با زندگانی پیامبر اسلام سر و کار داشته باشد و سیره حضرتش را مورد مطالعه قرار دهد خواهد یافت که آن حضرت همانند پدری مهربان و بلکه مهربانتر از پدر در کوچکترین امور پیروانش را ارشاد فرموده حتی در مورد قضاء حاجت آن همه دستورات فراوان دارد که در کتب فقهیه در باب طهارت مذکور است و همچنین نسبت به مندوبات و مکروهات دیگری که در سراسر فقه مذکور است و نیز تاریخ می‌گوید: نبی

اكرم هرگاه براى مدت يك يا دو و يا چند روز از مدينه خارج مى‌شدند و مسافرت مى‌رفتند فردى را بعنوان جانشين خود تعيين مى‌كردند آنگاه اين امور جزئيه با امر خلافت مسلمين پس از آن حضرت اصلا قابل قياس نبوده آنگاه چگونه عقل باور مى‌كند كه پيامبرى كه ريزترين و كوچكترين مسائل را مورد تعرض قرار داده و پيروانش را در آن ارشاد نموده نسبت به مهمترين و عاليترين و مشكلترين مسأله پس از خود يعنى امر خلافت چيزى نگفته باشد؟ عقلا باوركردنى نيست پس حتما سخن گفته و در مسأله بعدى خواهيم ديد كه چه سخنها در اين باره دارد و علّامه مى‌فرمايد: هذا برهان لمى يعنى از علت به معلول رسيدن يعنى از راه سيره نبوى كه علت است به تعيين امام كه معلول باشد مى‌رسيم.

شرح كشف المراد، ص: ۴۲۷

(مسأله پنجم) امامت بلا فصل على (ع)

تا بحال با مباحث كلى باب امامت آشنا شديم و باصطلاح مناطقه كبراى كلى مطلب را منقح ساختيم حال مى‌رويم بر سر تعيين مصداق و بيان صغراى مطلب.

سؤال: خليفه بلا فصل پيامبر (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) كيست؟.

جواب: به عقيده ما على بن أبي طالب (عليه السلام) است و بر اين مدّعا در كتاب كشف المراد حدود دوازده دليل اقامه شده.

دليل اوّل: در مسأله چهارم ثابت شد كه امام بايد معصوم و منصوص باشد حال مى‌گوئيم: عصمت و نص مختص به على (عليه السلام) است بدليل اينكه امت اسلامى دو گروه شدند:

۱- گروهى عصمت و نص را شرط ندانستند همانند اهل سنت.

۲- و گروهى شرط دانستد همانند اماميه.

و در مباحث پيشين سخن گروه اول ابطال شد پس قول حق منحصر مى‌شود به گروه دوم آنگاه مى‌گوئيم: هر كسى كه عصمت و نص را معتبر مى‌داند مى‌گويد: امام پس از پيامبر على (عليه السلام) است چون غير از على (عليه السلام) باجماع مسلمين كسى معصوم و منصوص از قبل پيامبر نبود. پس خليفه بر حق و بلا فصل پيامبر اكرم (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) على بن أبي طالب قهرمان ميدان ارزشهاى والاى الهى انسانى است.

شرح كشف المراد، ص: ۴۲۸

دليل دوّم: در موارد متعدد از پيامبر اكرم نص صريح بر امامت و خلافت بلا فصل على (عليه السلام) وارد شده كه در نزد اماميه اين نصوص در حدّ تواتر نقل مى‌شود و در نزد عامه و لو متواتر نباشد ولى در حدّ و فور نقل شده اينك برخى از آن نصوص را كه هر كدام به مناسبتى بيان شده ذكر مى‌كنيم:

الف: هنگامى كه اين آيه نازل شد كه: وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ پيامبر اكرم به على (عليه السلام) يا به ابو طالب فرمود طعامى آماده ساخته و فرزندان عبد المطلب را دعوت كنند آنگاه در آن مجلس فرمود: كداميك از شما وزير و معين من مى‌شويد تا او برادر من و جانشين من و وصى من پس از من باشد؟ على (عليه السلام) فرمود: من با تو

بیعت می‌کنم و وزارت را از ناحیه تو می‌پذیرم حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: این «علی» برادر من و وصی من و خلیفه من بعد از من و وارث من است پس بر شما لازم است که سخن او را گوش فرا داده و از او اطاعت کنید «ملاحظه می‌کنید که از همان آغاز بعثت مسأله خلافت و جانشینی پیامبر بطور جدی مطرح بوده است».

ب: پیامبر بارها می‌فرمود: ای علی تو برادر من و وصی من و خلیفه من بعد از و قضاوت کننده در دین من هستی.

ج: هنگامی که پیامبر در روز دوازدهم ذیحجه میان مسلمین عقد اخوت برقرار کرد و مسلمین را دو بدو با هم برادر ساخت علی (علیه السلام) عرض کرد: یا رسول اللّه همه مسلمین را با هم برادر ساختی ولی من با چه کسی عقد اخوت برقرار کنم؟ حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: ای علی آیا دوست نداری که برادر من و خلیفه من بعد از من باشی؟ سپس حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) خود با علی (علیه السلام) عقد اخوت و برادری برقرار



ساخت [ملاحظه می‌کنید که از هر فرصتی در راه هدف استفاده می‌شود و نکته جالب اینکه نمی‌گوید: انت خلیفتی بلکه می‌گوید: انت خلیفتی من بعدی تا جلو هر نوع شبهه‌ای گرفته شود].

د: پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) به مسلمانان فرمان داد که به علی (علیه السلام) به عنوان امیر المؤمنین و فرمانده مؤمنان سلام دهند و فرموده: یا علی تو سید و آقای مسلمین و پیشوای متقین و جلودار سفید چهرگان قیامتی.

ه: پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: این «علی» ولی و سرپرست هر مرد و زن مؤمنی است.

و خلاصه روایات و نصوص در این باب بسیار است که اگر هم دانه دانه آنها در حد تواتر نباشد ولی مجموع آنها متواتر است و بعبارت دیگر بر فرض که تواتر لفظی نباشد تواتر معنوی حتمی است.

دلیل سوّم: سومین دلیل بر امامت علی (علیه السلام) عبارتست از آیه ۵۵ سوره مائده:

إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ استدلال به این آیه متوقف است به ذکر سه مقدّمه:

۱- کلمه انّما در صدر آیه مفید حصر است و معنایش آنست که منحصرا خدا و رسول خدا و مؤمنینی که دارای صفات مذکوره در آیه هستند ولیّ شما می‌باشند و دلیل بر افاده حصر هم از نقل و هم از عقل است.

امّا از نقل: علماء ادبیات عرب اجماع دارند بر اینکه انّما مفید حصر است منتهی خیلی‌ها می‌گویند افاده حصر بالمفهوم است و بعضی می‌گویند بالمنطوق است آنگونه که در اصول بیان شده.

و امّا از عقل: کلمه انمّا در اصل دو کلمه است یکی انّ که دالّ بر اثبات

و معنای اثباتی دارد و دیگری ما که معنای نفیی دارد آنگاه پس از ترکیب شك می‌کنیم که آیا بازهم به همان معنی قبلی باقی است یا خیر استصحاب می‌کنیم بقاء آن را [البته استصحاب عند القدماء دلیل عقلی بوده] آنگاه چند صورت متصور است:

الف: هر کدام از دو لفظ انّ و ما بر یك معنا حمل شوند یعنی هر دو اثباتی باشند یا هر دو نفیی این احتمال صحیح نیست.

ب: بخش اثباتی را حمل کنیم بر کسانی که در آیه مذکور نیستند و بخش سلبی را حمل کنیم بر مذکورین در آیه و معنای آیه این باشد که غیر خدا و رسول و دارنده اوصاف مذکوره در آیه ولیّ شما هستند ولی خدا و رسول و واجدین آن اوصاف ولی شما نیستند این معنا را احدی نگفته.

ج: به عکس فرض قبل عمل کنیم یعنی بخش اثباتی را حمل کنیم بر مذکورین در آیه و بخش سلبی را بر غیر مذکورین که معنای آیه این است که خدا و رسول و دارندگان آن وصف ولی شما هستند ولی غیر از اینها ولی شما نیستند و معنای حصر هم همین است.

۲- کلمه ولی در آیه به معنای اولی به تصرف بودن است یعنی خدا و رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و واجدین آن اوصاف از خود شما نسبت به مال و جان شما سزاوارترند و اولی به تصرفند و دلیل بر این معنا همانا استعمالات اهل لغت است عرب می‌گوید: السلطان ولی من لا ولی له یعنی سرپرست و یا می‌گوید: ولی الدم یعنی کسی که اولویّت دارد به این مقتول و مسئول است و سرپرستی دارد و یا ولیّ میت به همین معنا است و یا در حدیث داریم: که ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل بازهم ولیّ مرئه یعنی پدر و جدّ پدری او که شرعا ولایت و سرپرستی او را به عهده دارد.

۳- مراد از الذین آمنوا ... همه مؤمنین نیستند بلکه بعض المؤمنین



هستند بدو دلیل: اوّلا آیه مؤمنین را متصف نموده به اوصافی که مختص به برخی از آنها است نه همه آنها و آن عبارتست از اقامه صلاة و ایتاء زکاة در حالت رکوع و ثانیا اگر مراد جمیع مؤمنین باشند لازم می‌آید اتحاد ولی و مولّی علیه که هر مؤمنی هم خود ولی باشد و هم مولی علیه و احدی بدان ملتزم نشده با حفظ این مقدمات می‌گوئیم:

مراد به این آیه شریفه وجود مبارك علی (علیه السلام) است به سه دلیل:

۱- بالاجماع و بالاتفاق هر کسی که گفته مراد به آیه بعض المؤمنین است گفته منظور حضرت علی است پس اگر ما آیه را بر غیر علی (علیه السلام) حمل کنیم خرق اجماع نموده‌ایم و خرق اجماع بالاجماع جایز نیست.

۲- علی (علیه السلام) هم جزء مؤمنین است آنگاه از دو حال خارج نیست یا علی (علیه السلام) تمام مقصود از آیه است و یا بعض از مقصودین به آیه است احتمال دوّم باطل است که علی بعض المراد باشد و دیگران هم مقصود به آیه باشند زیرا در آیه اوصافی ذکر شده که تعمیم ندارد پس احتمال اوّل معین می‌شود که مراد اینست که علی (علیه السلام) کلّ المراد به آیه است.

۳- شأن نزول آیه دلیل بر اینست که مراد علی (علیه السلام) است زیرا که مفسرین اجماع کرده‌اند بر اینکه مراد حضرت علی (علیه السلام) است که وقتی در حال رکوع انگشتری را به سائل داد این آیه در حق او نازل شد و در این امر میان مفسرین اختلافی نیست.

پس منحصرا ولی و سرپرست شما خداوند و رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و علی (علیه السلام) می‌باشند نه دیگران.

شرح کشف المراد، ص: ۴۳۲

دلیل چهارم: دلیل دیگر بر امامت بلا فصل علی (علیه السلام) حدیث شریف و متواتر غدیر خم است: شیعه و سنی در حد تواتر نقل کرده‌اند که وقتی حضرت رسول (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) از حجة الوداع بر می‌گشت به سرزمینی رسید که محلّ جدائی نقاط مختلف و سر چهار راهی بود بنام غدیر خم و آن روز روز هیجدهم ذیحجه بود آیه آمد: یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللَّهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ پیامبر فرمان داد همه توقف کنند و آنها که از جلو رفته‌اند بازگردند و آنها که عقب مانده‌اند برسند سپس فرمان داد منبری از جهاز شتران بسازند آنگاه که زمینه فراهم شد به هنگام ظهر بر بالای منبر رفته و برای مردم خطبه خواند آنگاه علی (علیه السلام) را طلبیده دست علی را گرفت و بالا برد بگونه‌ای که سفیدی زیر بغل پیامبر و علی (علیهما السلام) نمایان شد بعد فرمود: أیها الناس الست اولی بکم من انفسکم؟ یعنی آیا من اولی به تصرف نیستم نسبت به شما حتی از جان خودتان؟ آیا من صاحب اختیار شما نیستم؟ همه گفتند:

بلی یا رسول اللّه یعنی چرا، تو صاحب اختیار مائی، بعد فرمود: فمن کنت مولاه فهذا علی مولاه اللّهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله یعنی آگاه باشید هر که من مولای اویم [صاحب اختیار] این علی مولای او است [سرپرست او است] سپس دعا فرمود: بار الها دوست بدار کسی را که علی را دوست بدارد و دشمن بدار کسی را که با علی دشمنی کند و یاری کن کسی را که علی را یاری کند و خوار کن کسی را که علی را خوار کند و این جمله را سه بار تکرار نمود.

کیفیت استدلال: کلمه مولی در کلام عرب به معانی متعددی آمده از جمله به معنای همسایه آمده، به معنای آزادکننده و معتق آمده، به معنای حلیف

شرح کشف المراد، ص: ۴۳۳

و هم قسم آمده، به معنای پسر عمو هم آمده و به معنای سرپرست و صاحب اختیار و اولی به تصرف هم آمده که مشهورترین معنا همین است حال به عقیده شیعه کلمه مولی به معنای اولی به تصرف بودن است نه معانی دیگر و شواهدی بر آن داریم:

۱- صدر حدیث قرینه است چون فرمود: الست اولی بکم؟ و این اولی به معنای اولویت در تصرف است.

۲- در میان اهل لغت و استعمالات عرب هم مکرر مولی به همین معنا آمده بعنوان مثال در آیه می‌فرماید «النار مولاهم» یعنی النار اولی بهم و یا عرب می‌گوید: مولی العبد یعنی کسی که صاحب اختیار عبد است و از همه کس اولی است به تدبیر عبد و تصرف در عبد.

۳- معانی دیگر مولی در مقام صدور حدیث مراد نیستند چون عقلائی نیست که پیامبر در آن هوای داغ و سوزان مردم را نگاهداشته و به آنان بگوید:

هر کس من همسایه اویم این علی همسایه او است یا هر که من معتق اویم این علی معتق او است و ... اینها خنده‌دار است.

۴- بالاخره از دو حال خارج نیست یا اولی به تصرف بودن در حدیث تمام مراد است و یا بعض المراد است که بعض دیگر هم معانی دیگر امّا اینکه همه معانی مراد باشند مستلزم استعمال لفظ مشترك در اکثر از معنای واحد است و محال پس بعض مراد است و از بعض هم تنها معنائی که ظاهرتر از همه باشد همین اولویت در تصرف است پس حمل بر معانی دیگر وجهی ندارد و قرینه‌ای بر آن نیست. فثبت المطلوب.

دلیل پنجم: دلیل دیگر بر امامت بلا فصل علی (علیه السلام) حدیث شریف منزلت است که شیعه و سنی به تواتر آن را از پیامبر نقل کرده‌اند ولی

شرح کشف المراد، ص: ۴۳۴

در کیفیت دلالت آن بر مطلوب اختلاف دارند و حدیث اینست که حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: انت منی بمنزلة هارون من موسی الّا انه لا نبی بعدی.

کیفیت استدلال: کلمه منزلت خود اسم جنس است و مفید عموم است یعنی جمیع منازلی که هارون نسبت به موسی داشت تو یا علی نسبت به من داری وانگهی به ما بعد هم اضافه شده و بقول اصولیین مفرد مضاف یا اسم جنس مضاف مفید عمومیت است یعنی جمیع منازل و دلیل بر عمومیت هم صحت استثناء است که در حدیث آمده الّا انه لا نبی بعدی یعنی تنها منزلتی را که تو نداری اینست که پس از من پیامبری نیست حال اینجا چند صورت متصور است:

۱- منظور حدیث يك منزلت از منازل هارون نسبت به موسی باشد این باطل است چون استثناء دلیل بر کثرت و عمومیت است و از منزلت واحده استثناء معقول نیست.

۲- منظور حدیث چندین منزلت باشد ولی بصورت مجمل و مبهم که آن بعض منازل کدامند بیان نکرده است اینهم باطل است چون با کلام حکیم سازگار نیست که بگوید بعض منازل ثابت است مگر نبوت و آن بعض را بیان نکند و مبهم بگذارد بلکه خطاب حکیم باید راهگشا باشد.

۳- منظور حدیث همه منازل هارون نسبت به موسی باشد و هذا هو الحق و الاستثناء دلیله زیرا که استثناء همیشه از عموم و کلیت است مثل اینکه بگوید صد نفر آمدند مگر دو نفر یا بگوید: لزید علی مائة درهم الّا عشرة دنانیر و ... و وقتی این معنا صحیح شد می‌گوئیم: از جمله منازل هارون نسبت به موسی خلافت بود که این منزلت هم برای علی (علیه السلام) ثابت است منتهی هارون قبل از موسی مرد و خلافت بعد از موسی برای او فعلیت نیافت

شرح کشف المراد، ص: ۴۳۵

بر خلاف علی (علیه السلام) نسبت به رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم).

دلیل ششم: استخلاف در مدینه: ظاهرا در غزوه تبوك بود كه پیامبر خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) علی را بعنوان خلیفه خود در مدینه گذاشت و خود به جبهه رفت منافقین بلافاصله دست بكار شده و گفتند: پیامبر علی را در مدینه گذاشت تا سرپرستی كودكان و زنان را عهده‌دار باشد معلوم می‌شود شركت علی را در جبهه دوست ندارد و ... این خبرهای فتنه‌انگیز بگوش مولی علی (علیه السلام) رسید بلافاصله به حضور پیامبر شرفیاب شده عرضه داشت یا رسول اللّه منافقین می‌پندارند كه تو مرا در مدینه گذاشتی از باب اینكه خوش نداشتنی من در جبهه باشم و حضور من بر تو گران بود و ...

حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: یا علی منافقین دروغ می‌گویند من تو را جانشین خودم كردم در تمام اموری كه خودم متصدی آنها بودم تا تو در نبود من آنها را انجام دهی و چیزی زمین نماند سپس فرمود: برگرد و جانشین من در مدینه باش، سپس فرمود: یا علی آیا خوش نداری كه تو از من به منزله هارون از موسی باشی با این تفاوت كه پیامبری پس از من نیست.

كیفیت استدلال: علی در آن وقت خلیفه پیامبر شد در مدینه و از آن پس هم پیامبر تا زنده بود علی را از خلافت بر مدینه عزل نكرد پس ولایت حضرت بر اهل مدینه استمرار یافت و غیر علی كسی بر مدینه حاكم نیست و وقتی كه خلافت دیگران از مدینه منتفی شد از جاهای دیگر هم منتفی می‌شود چون اجماع قائم است كه هر كسی حاكم بود در مدینه هم او حاكم است در جاهای دیگر فثبت خلافة علی (علیه السلام).

اشكال: پیامبر اكرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) غیر از علی (علیه السلام) كسان دیگری را هم در زمان حیات خویش در مدینه و جاهای دیگر

شرح كشف المراد، ص: ۴۳۶

خلیفه خود تعیین كرده بود و در عین حال به عقیده شما شیعیان آنها امام و خلیفه بعد از رسول (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) نیستند پس علی هم عطف بر آنها باشد.

جواب: نسبت به دیگران برخی را خود رسول (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) در زمان خویش عزل كرد و بعض دیگر هم كه عزل نشدند احدی از شیعه و سنی قائل به امامت آنها نشده به غیر از علی (علیه السلام) پس حساب علی از حساب دیگران جدا است.

دلیل هفتم: طبق نقل شیعه و سنی پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرموده: یا علی انت اخی و وصیی و خلیفتی من بعدی و قاضی دینی یعنی ای علی تو برادر من و وصیی من و خلیفه من پس از من و قاضی دین من هستی كه در متن حدیث بر ولایت و امامت علی (علیه السلام) بعد از پیامبر تصریح شده.

دلیل هشتم: به اجماع مسلمین علی (علیه السلام) بعد از پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) از همه افراد امت اسلامی از هر جهت و كمالی افضل بود و به حكم عقل و نقل هر كسی افضل الناس بود او الیق الناس به امامت و خلافت بوده و او امام است پس علی (علیه السلام) امام است:

بیان صغری: در مسأله هفتم از مسائل باب امامت به تفصیل و با بیست و پنج دلیل ثابت خواهد شد.

بیان کبری: سابقا در بیان مسأله سوم از مسائل امامت ذکر شد که به حکم عقل تقدیم مفضول بر فاضل قبیح است قرآن هم گفته: أَ فَمَنْ یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ یُتَّبَعَ أَمَّنْ لا یَهِدِّی إِلَّا أَنْ یُهْدی فَما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ.



دلیل نهم: علی (علیه السلام) مدّعی امامت بوده و معجزاتی هم بدست او ظاهر گردیده. «صغری» و هر کسی دارای این دو خصوصیت باشد پس او امام و جانشین پیامبر است «کبری» پس علی بن أبي طالب وصی و خلیفه رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) است «نتیجه» اثبات صغری: چنانکه ملاحظه می‌کنید صغرای استدلال دو بخش دارد:

۱- علی (علیه السلام) مدّعی امامت بوده: این امر از متواترات تاریخ است و بر کسی پوشیده نیست که آن حضرت مدّعی امامت پس از رسول اللّه بوده و بهترین شاهد مطلب خطبه جانسوز شقشقیه است که با این جمله شروع می‌شود: اما و اللّه لقد تقمصها ابن ابی قحافه ...

۲- معجزاتی هم بدست حضرتش (علیه السلام) به ظهور پیوسته: این قسمت نیز شواهد بسیاری دارد که به برخی اشاره می‌کنیم:

۱- در میان همه مسلمین در حد تواتر نقل شده که حضرت در قضیه جنگ خیبر در قلعه را از جای کند و بدور انداخت درحالی‌که هفتاد انسان تنومند و قوی از جابجائی آن ناتوان بودند و خود فرموده: و اللّه ما قلعت باب خیبر و قذفت به اربعین ذراعا لم تحس به اعضائی بقوة جسدیة و لا حرکة غذائیه و لکن ایدت بقوة ملکوتیه و نفس بنور ربها مضیئه. «بشارة المصطفی لشیعة المرتضی».

۲- روزی از روزها حضرتش بر منبر مسجد کوفه برای مردمان خطبه می‌خواند ناگهان اژدهای وارد مسجد شد و مردمان هجوم آوردند تا او را بکشند امام فرمود راهش دهید راه دادند آمد از منبر بالا رفت و در گوش مولی علی



چیزی گفت و حضرتش به زبان وی جواب داد و اژدها از مسجد بیرون رفت و غایب شد آنگاه حضرت برای رفع تعجّب دیگران فرمود او از فرمانروایان جن بود که مسئله‌ای برایش پیش آمده بود از من پرسید و من جوابش دادم و رفت [شگفتا از این منطق که با پرنده و درنده و گزنده و جن و انسان آشنا است].

۳- هنگامی که حضرت با لشکریان متوجه صفین بود تشنگی بر خود لشکر و حیوانات آنها غلبه نمود حضرت دیری را دید و از راهب آب طلب کرد راهب گفت از اینجا تا آب سه فرسخ راهست و در هر یك ماه از برای من اندکی آب می‌آورند اگر به شما دهم خود تلف می‌شوم، حضرت (علیه السلام) از راه بدر رفته اطراف را ملاحظه نمود و زمینی را نشان داد که بکنند چون کندند سنگ عظیمی پیدا شد، فرمود سنگ را بردارید و آب بخورید خلق کثیر بر آن جمع شدند که سنگ را حرکت دهند نتوانستند سیصد کس بودند و عدد لشکریان نود هزار چون همه عاجز آمدند خود از اسب فرود آمده به سر پنجه خیبرگشا آن سنگ را حرکت داده برداشت و بدور افکند از زیر آن چشمه آبی پیدا شد که آبش از عسل شیرین‌تر و از یخ سردتر و از برف سفیدتر بود تمام لشکر آب خوردند و حیوانات را آب دادند و مشکها را پر کردند و باز امر نمود که سنگ را بجای خود نهند و چون مقدور لشکر نبود خود به نفس نفیس متوجه شده و سنگ را بجای خود نهاد و خاك بر آن ریختند و چون از صفین مراجعت نمودند یارانی که همراه بودند هر چند تفحص

کردند آن را نیافتند و راهب از دیر فرود آمد پرسید که این شخص نبی است گفتند نه وصی نبی است پس به خدمت حضرت شتافته و مسلمان شد و گفت از پدران بما رسیده بود که در حوالی این دیر آبیست و از آن نشان ندهد مگر نبی یا وصی نبی و پدر من در آرزوی دیدن این سرور مدتها درین دیر بسر برده و این دولت نصیب من شد پس به خدمت



آن حضرت به صفین رفت و شهادت یافت. «منقول از حدیقه الشیعة ص ۱۹۰».

۴- هنگامی که پیامبر خدا برای غزوه بنی المصطلق حرکت کرد جنیان خواستند به او آسیب رسانند علی بن أبي طالب (علیه السلام) با آنها به جنگ برخاسته و گروههای زیادی از آنان را هلاك ساخت.

۵- خورشید برای حضرتش دو بار برگشت همانگونه که برای یوشع بن نون برگشت.

اثبات کبری: هر کسی چنین باشد او امام است و صادق زیرا اگر کاذب بود خداوند بدست او معجزه ظاهر نمی‌کرد تا القاء در هلاکت محقق نشود.

پس علی (علیه السلام) امام پس از پیامبر است.

دلیل دهم: غیر از علی (علیه السلام) هیچ‌کدام از کسانی که در حقشان ادعای امامت شده از قبیل ابو بکر و عباس لایق مقام امامت نبودند بدلیل اینکه قبل از ظهور و بعثت پیامبر اکرم کافر بودند و هر کافری ظالم به نفس خویش و هر ظالمی به مقام امامت نرسد چون قرآن فرموده: لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ و مراد از عهد به قرینه صدر آیه امامت است چون خداوند به ابراهیم فرمود: إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً وی پرسید: و من ذریتی؟

خطاب آمد که عهد من یعنی مقام والای امامت به ستمگران نمی‌رسد پس امامت در علی (علیه السلام) منحصر می‌شود.

دلیل یازدهم: قرآن فرموده: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ.

کیفیت استدلال: قرآن ما را امر فرموده که با صادقین باشیم و منظور از صادقین عبارتند از کسانی که معلوم و مسلم الصدق باشند زیرا که غیر معلوم



الصدق بقول مطلق واجب الاتباع نیست و کسی که صدق از او معلوم و مقطوع باشد غیر از معصوم کسی نخواهد بود پس مصادیق بارزه آیه مذکور ائمه (علیهم السلام) هستند.

دلیل دوازدهم: قرآن فرموده: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

کیفیت استدلال: خداوند در این آیه ما را امر نموده که از اولی الامر اطاعت کنیم و هیچ قید و شرطی هم نگذاشته و کسی که بقول مطلق و در همه جا واجب الاطاعة باشد غیر از معصوم کسی نیست زیرا غیر معصوم اولویتی ندارد

که در همه امور قولا و فعلا واجب الاتباع باشد و معصوم هم بالاجماع غیر از علی (علیه السلام) کسی نبوده پس معین می‌شود در علی و اولاد معصوم آن حضرت (علیهم السلام).

در خاتمه: همانطور که می‌دانید: منابع استدلال عبارتند از: کتاب و سنت و اجماع و عقل، امّا از اجماع بر امامت نه ما می‌توانیم استدلال کنیم و نه اهل سنت چون اجماع کلّ امت نه بر خلافت ابی بکر بوده و نه بر امامت بلا فصل علی (علیه السلام) ولی از منابع سه‌گانه دیگر بخوبی می‌توان استفاده کرد که جناب خواجه طوسی این سه دسته ادله را همراه هم ذکر فرموده و مناسبتر رعایت ترتیب ذیل است:

۱- استدلال از آیات قرآن بر امامت بلا فصل علی (علیه السلام) که دلیل سوّم و دهم و یازدهم و دوازدهم بود و در کتاب ارزنده کلم الطیب صد آیه در این رابطه ذکر شده.

۲- استدلال از سنت متواتره نبویه بر خلافت بلا فصل علی (علیه السلام) که دلیل دوّم و چهارم و پنجم و ششم و هفتم و روایات دیگری که ذکر



نشد.

۳- استدلال از حکم عقل که دلیل اوّل و دلیل هشتم و نهم بود که خود بحثی علی‌حده و قابل توجه است.



(مسأله ششم) (مطاعن خلفاء ثلاث)

در این بخش در حدود بیست و شش دلیل داریم مبنی بر اینکه غیر از علی (علیه السلام) دیگران شایسته امامت پس از پیامبر نبودند و این ادلّه را تحت عنوان مطاعن خلفاء ثلاث عنوان می‌کنیم و مجموعا چهار قسمت می‌شود:

۱- مطاعن مشترکه ۲- مطاعن مختصه به خلیفه اوّل ۳- مطاعن خلیفه دوم ۴- مطاعن خلیفه سوم امّا مطاعن مشترکه: هر کدام از خلفاء ثلاث قبل از بعثت پیامبر اسلام کافر بودند و هر کافری ظالم است به نفس خویش و هر ظالمی اهلیت مقام امامت را ندارد چون قرآن گفته: لا یَنالُ عَهْدِي الظّالِمِینَ.

(مطاعن خلیفه اوّل)

۱- خلیفه اوّل در مسأله ارث بردن از پیامبر با قرآن مخالفت نموده و شخصی که با صریح قرآن مخالفت کند او لایق مقام خلافت نیست.

توضیح اینکه: وقتی پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) از دنیا رفت و فرزند ابی قحافه در ظاهر به مقام خلافت رسید مانع شد از اینکه فرزند پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) یعنی صدیقه طاهره سلام اللّه علیها از پیامبر ارث ببرد و مدّعی شد که من از پیامبر شنیده‌ام که می‌فرمود: «نحن معاشر الانبیاء لا نورث، ما ترکناه صدقه» و طبق این حدیث اموال انبیاء صدقه است پس به

ارث فرد خاصی در نمی‌آید، درحالی‌که این سخن خلیفه اوّل دارای چندین اشکال است:

الف: با عمومات آیات ارث منافات دارد چون آیات ارث عامند در اینکه هر فرزندی از پدر ارث می‌برد ولی خلیفه اول گفت فاطمه از پیامبر ارث نمی‌برد درحالی‌که عمومات شامل پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) هم می‌شود.

ب: با نص قرآن هم منافات دارد که می‌گوید: وَ وَرِثَ سُلَيْمانُ داوُدَ «نمل/ ۱۶» یعنی سلیمان از داود ارث برد درحالی‌که همه می‌دانیم هم داود و هم سلیمان پیامبر بودند.

ج: بازهم با نص قرآن منافات دارد که می‌گوید: يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ «مریم/ ۶» یعنی خدایا به من که زکریا هستم فرزندی عطا کن که وارث من باشد که یحیی بود و همه می‌دانیم که هم زکریا و هم یحیی هر دو پیامبر بودند پس چگونه پیامبران وارث ندارند؟! د: از خود فاطمه (علیها السلام) نقل شده که فرمود: ای ابا بکر آیا تو از پدرت ارث می‌بری ولی من از پدرم ارث نمی‌برم؟ حقّا که سخن افترا و دروغی آورده‌ای.

ه: علاوه بر مخالفت با قرآن، حدیثی که خلیفه نقل نموده خبر واحدی است که تنها از زبان او شنیده شده و احدی از صحابه با وی در این سخن موافقت ننموده‌اند آنگاه چگونه با خبر واحد کذائی می‌توان به جنگ نصوص متواتره قرآنی رفت؟

و: اشکال دیگر اینست که چگونه معقول است که پیامبر این حدیث را برای غیر وارث خود یعنی خلیفه اوّل فرموده است ولی از ورثه خود یعنی فاطمه یا علی یا عباس مخفی داشته است؟.

شرح کشف المراد، ص: ۴۴۴

ز: اگر این حدیث صحیح بود هرگز علی (علیه السلام) شمشیر پیامبر و مرکب آن حضرت و عمامه وی را نزد خود نگاه نمی‌داشت چون باتفاق دوست و دشمن علی (علیه السلام) در عمل به دستورات دین اسبق بود.

ح: اگر این حدیث صحیح بود هرگز علی (علیه السلام) با عباس پس از وفات فاطمه بر سر اموال اختصاصی پیامبر یعنی همان شمشیر و عمامه و ...

منازعه ننموده و خود ابی بکر به نفع علی (علیه السلام) حکم نمی‌کرد.

ط: در جای دیگر روایت شده که فاطمه (علیها السلام) به خلیفه اول گفت: آیا تو وارث پیامبری یا اهل بیت آن حضرت؟ خلیفه گفت: خیر اهل او وارث اویند، فاطمه (علیها السلام) فرمود: پس چرا مانع شدی از اینکه ما ارث ببریم؟ خلیفه گفت: من از پیامبر شنیدم که می‌فرمود: خداوند هرگاه به پیامبری مال و طعامی بدهد آن اموال از آن ولی امر پس از پیامبر خواهد بود!! شگفتا یکجا می‌گوید: اموال انبیاء صدقه است جای دیگر می‌گوید: از آن وارث پیامبر است و جای سوم می‌گوید: از آن خلیفه بعدی است آیا این تناقض‌گوئیها خود بهترین شاهد بر کذب و جعلی بودن این حدیث نیست؟.

۲- هنگامی که خلیفه اول به خلافت رسید فدك را از دست فرزند رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) یعنی زهرا (علیها السلام) گرفت و وقتی که فاطمه (علیها السلام) ادعا نمود که فدك از آن من است و پیامبر آن را به من هدیه کرده خلیفه او را تصدیق ننمود و به گفتار او اعتماد ننمود بلکه شاهد خواست درحالی‌که فاطمه (علیها السلام) معصومه از گناه بوده و خود خلیفه می‌دانست که او سیده زنان اهل بهشت است و هنگامی هم که حضرت

دو شاهد اقامه کرد یکی علی (علیه السلام) و دیگری ام ایمن، خلیفه گفت این قبول نیست یا باید دو تا مرد شاهد بیاوری و یا دو زن نه یك مرد و یك زن [درحالی‌که این مخالفت صریح قرآن است] از طرف دیگر وقتی زنان پیامبر ادّعا نمودند

شرح کشف المراد، ص: ۴۴۵

که حجره‌هائی که در آنها ساکن بودند از آن خودشان است خلیفه بدون معطلی آنها را تصدیق نموده و حجرات آنها را صدقه قرار نداد و این حق‌کشیها باعث شد که وقتی عمر بن عبد العزیز به خلافت رسید فرمان داد و فدك را به اولاد علی (علیه السلام) برگرداندند.

۳- هنگامی که وفات فاطمه (علیها السلام) نزدیك شد وصیت نمود که یا علی مرا شب غسل بده و شب دفن کن و شب کفن کن زیرا نمی‌خواهم کسانی که بمن ظلم کردند [خلیفه اول و ...] در تشییع جنازه من و در نماز بر جنازه من حاضر شوند و علی (علیه السلام) هم طبق وصیت حضرتش را شبانه دفن نمود و چهل صورت قبر درست کرد تا قابل تشخیص نباشد و دشمنان نتوانند بر قبر حضرت هم نماز بگذارند و از آن تاریخ تا به امروز هم قبر فاطمه (علیها السلام) مخفی است.

۴- به اعتراف شیعه و سنی خود خلیفه اول در داستان شگفت‌انگیز سقیفه گفت:

اقیلونی و لست بخیرکم و علی فیکم یعنی مرا رها کنید و بیعت بر خلافت را اقاله و فسخ کنید و پس بگیرید زیرا که من بهترین شما نیستم درحالی‌که علی (علیه السلام) در میان شما است حال این خبر از دو حال خارج نیست:

۱- یا حق و صدق است یعنی خلیفه راست می‌گفت پس به اعتراف خود او صلاحیت امامت را نداشته [اقرار العقلاء علی انفسهم نافذ].

۲- و یا کذب است و خلیفه بدروغ چنین گفته که در این صورت عدم صلاحیت او روشنتر خواهد بود چون آدم دروغگو فاسق است و الفاسق لیس بامام.

۵- به اعتراف دوست و دشمن خود خلیفه اوّل پس از خلیفه شدن گفت:

شرح کشف المراد، ص: ۴۴۶

من والی و سرپرستی شما را به عهده گرفتم درحالی‌که بهترین شما نیستم، هان آگاه باشید: اگر من مستقیم و در مسیر صحیح بودم از من متابعت کنید و اگر اعوجاج و کجروی داشتم پس مرا راست کنید و به صراط مستقیم برگردانید زیرا که مرا شیطانی است که هنگامه غضب عارض شده و مرا از راه راست خارج می‌کند، هان آگاه باشید: هنگامی که مرا در حال غضب مشاهده نمودید پس از من اجتناب کنید و به سخنانم گوش ندهید تا مبادا تحت تأثیر شیطان شما را به راهی بکشانم.

این سخنان بوضوح دلالت دارند بر اینکه شیطان در موارد زیادی بر او عارض شده و چنین کسی شایسته خلافت مطلقه الهیه نیست.

۶- خلیفه دوّم که نزد اهل سنت مورد قبول است در حق خلیفه اوّل گفته: بیعت و خلافت خلیفه اول نسنجیده و ناگهانی بود خداوند مسلمین را از شر این بیعت نگاهدارد و هر کسی به مثل این بیعت برگردد باید او را بکشید، ملاحظه می‌کنید که باعتراف خود خلیفه ثانی بیعت با ابی بکر امری خطا بوده و مثل چنین کاری اگر از کسی دوباره سر زند با او مقاتله باید کرد حال این بزرگترین مذمت و تخطئه چنین بیعتی به شمار می‌آید.

۷- هنگامی که مرگ خلیفه اوّل نزدیك شد گفت: کاش من از رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) پرسیده بودم که آیا انصار را هم در مسأله خلافت حقی بود یا این حق از آن مهاجرین بود؟ و گفت: ای کاش در سقیفه بنی ساعده با یکی از دو نفر [عمر بن خطاب و ابو عبیده جراح] دست بیعت داده بودم و او می‌شد امیر و من وزیر و مشاور می‌شدم، حال این سخنان بخوبی دلالت دارند بر اینکه خلیفه اول مردّد بود که آیا مستحق مقام امامت هست یا خیر؟ و نیز وی دیگران را از خود اولی می‌دانست بر امر خلافت پس کجا صالح للامامة است؟.

شرح کشف المراد، ص: ۴۴۷

۸- به عقیده خود اهل سنت پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) از دنیا رفت درحالی‌که فردی را به جانشینی خود انتخاب نکرد و قانون انتخابات عملی نشد درحالی‌که ابو بکر در هنگام مرگ عمر بن خطاب را به جانشینی خود انتخاب نمود و این مخالفت با سیره پیامبر است به عقیده آنها درحالی‌که فعل النبی حجت است و نیز مخالفت کرد با پیامبر در اینکه به جانشینی خود انتخاب کرد کسی را که پیامبر او را عزل کرده بود.

توضیح اینکه: خلیفه اوّل، عمر بن خطاب را به جانشینی خود برگزید درحالی‌که پیامبر ولایت هیچ امری را به عمر نسپرد مگر در مسأله جنگ خیبر که پرچم را بدست او داد ولی او در حال کارزار پرچم را افکنده و فرار کرد و نیز در مسأله زکوات او را متولی ساخت و عباس عموی پیامبر به پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) شکایت برده و حضرتش عمر را عزل فرمود و نیز صحابه بر ابی بکر اعتراض کردند حتی طلحه گفت: تو بر ما انسان خشن و درشت‌خوئی را مسلط ساختی اینها همه نشان می‌دهد که خلیفه اول با فعل نبی مخالفت کرده و لایق امامت نیست.

۹- هر یك از خلیفه اول و دوم و سوم از دستور پیامبر سر پیچی نمودند آنگاه که حضرت در مرض وفات بود و لحظه به لحظه حال حضرتش وخیمتر می‌شد لشکری به فرماندهی اسامة ترتیب داد که خلفاء ثلاث هم در میان لشکر بودند و دستور داد تا از اسامه متابعت کنند و با او به جبهه جنگ روند و غرض اصلی هم این بود که در این لحظات حساس و سرنوشت‌ساز آنها در مدینه نمانده و پس از پیامبر زمام امر خلافت را بدست نگیرند ولی آنها تخلف کرده و در مدینه ماندند تا به اغراض پلید خود جامه عمل پوشیدند و نخستین قدم را در مسیر تفرقه امت اسلامی برداشتند با اینکه قرآن می‌گوید: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ ولی آنها نکردند.

شرح کشف المراد، ص: ۴۴۸

۱۰- خلیفه اول در تمام مدت رسالت رسول اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) یعنی بیست و سه سال هیچ امری را متولی نشد و پیامبر او را متولی نساخت مگر در یك مورد و آن هم وقتی که سوره برائت نازل شد پیامبر ابو بکر را سرپرست حجاج نموده و فرمان داد تا با مسلمانها به حج رفته و سوره برائت از مشرکین را در مکه بخواند ولی هنگامی که مقداری از راه را رفته بودند جناب جبرئیل امین (علیه السلام) نازل گردیده عرضه داشت حقتعالی سلامت رسانده و فرمان داده که سوره را از دست خلیفه اول بگیری و خودت یا یکی از منسوبینت آن را در موسم

حج برای مردم بخوانید پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) علی (علیه السلام) را فرستاده و او را سرپرست حجاج نموده و سوره را از دست ابو بکر گرفت حال انسانی که لایق نیست که برای مدتی کوتاه امر سرپرستی حجاج را عهده‌دار شود چگونه قابل است که پس از پیامبر زمام امر کل امت اسلامی را به عهده بگیرد؟ و کسی که بر ابلاغ يك سوره بدو اعتماد نشود چگونه برای امر خطیر امامت امت اسلامی بدو اعتماد توان کردن؟.

۱۱- سابقا ثابت شد که امام حافظ شریعت است و فلسفه وجودیش حفظ احکام الهی از گزند حوادث است و چنین کسی باید نسبت به کوچکترین مسائل اسلامی آگاهی کامل داشته باشد درحالی‌که خلیفه اوّل نسبت به روشنترین احکام اسلامی وقوف نداشته پس لایق مقام امامت نیست اینك چند نمونه از ندانم‌کاری‌های وی را بر می‌شمریم:

الف: هنگامی که دزدی را پیش وی آوردند دستور داد تا دست چپ او را بریدند درحالی‌که این خلاف شرع است و شرعا در مرحله اوّل انگشتان دست راست باید بریده شود.

ب: هنگامی که فجأه سلمی را که از مرتدین مدینه بود آوردند خلیفه دستور داد که وی را به بقیع برده و در آتش بیفکنند و او را بسوزانند



درحالی‌که پیامبر فرموده: لا یعذب بالنار الّا رب النار یعنی معذب نمی‌شود در آتش مگر کسی که خود آتش را برافروخته.

ج: هنگامی که راجع به کلالة یعنی میراث برادران و خواهران میت از او سؤال شد جواب داد: من نمی‌دانم سپس گفت: در این مسأله به رای خویش فتوا می‌دهم آنگاه اگر تصادفا مطابق واقع بود که خدا مرا هدایت کرده و اگر خطا بود از من و شیطان است درحالی‌که فتوای به رأی باطل است.

د: هنگامی که جدّه‌ای از خلیفه راجع به میراث خویش پرسید خلیفه گفت: راجع به ارث جدّه میت در قرآن و سنت چیزی ندیده‌ام فعلا برو به منزلت تا من از صحابه بپرسم آنگاه مغیرة شعبه به وی خبر داد که پیامبر اکرم به جدّه میت ۱/ ۶ می‌دادند. و از این نمونه‌ها فراوان است که تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

ه: خالد بن ولید، مالك بن نویره را کشت و همان شب با همسر مالك همبستر شد و زنا کرد ولی خلیفه نه حدّ زنا بر او جاری ساخته و نه از باب قصاص به کشتن او اقدام نمود و وقتی عمر اعتراض کرد که باید قصاص کنی ابو بکر گفت: خالد شمشیر اسلام است و من در غلاف نمی‌کنم شمشیری را که خداوند علیه کفار از نیام بر کشیده و تفصیل این قصه را در جلد سوم شرح اصول آورده‌ام در باب قیاس.

۱۲- خلیفه اول در بیت رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) دفن گردید درحالی‌که خداوند نهی کرده از ورود در بیت پیامبر بدون اذن در حال حیات حضرت تا چه رسد به پس از ممات، همچنین هنگامی که علی بن أبي طالب (علیه السلام) از بیعت با خلیفه اول امتناع نمود عدّه‌ای را فرستاده در خانه علی را آتش زدند درحالی‌که میان خانه فاطمه و حسنین و گروهی از بنی هاشم بودند و علی (علیه السلام) را به زور بیرون کشیدند برای بیعت

و فاطمه (عليها السلام) را كتك زدند تا فرزندش محسن سقط شد. همچنين هنگامى كه با ابو بكر بيعت شد وارد مسجد شده بالاى منبر رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) رفت ولى حسنين (عليهما السلام) بر او اعتراض كرده و بگفتند: هذا مقام جدنا لست له اهلا و همين خليفه در دم مرگ گفت: كاش در خانه فاطمه را آتش نمى‌زدم و به حضرتش بى‌حرمتى نمى‌كردم كه اين ندامت‌ها و اعترافها دليل بر اينست كه كار خود را خطا مى‌دانست اينها شمه‌اى از فضائل و كمالات خليفه اوّل بود.

(مطاعن خليفه دوّم)

و امّا پاره‌اى از مطاعن دوّمى را بازگو كنيم كه مشت نمونه خروار است:

۱- نادانى وى نسبت به معيارهاى قضائى اسلام:

روزى زنى را به نزد خليفه ثانى آوردند كه زنا داده بود و ضمنا حامله هم بود خليفه بلافاصله فرمان داد او را سنگسار كنند على (عليه السلام) فرمود:

اگر تو بر خود اين زن سلطه دارى و مى‌خواهى حدّ الهى را درباره‌اش اجرا كنى نسبت به فرزندى كه در رحم مادر است حقى ندارى پس بايد صبر كنى تا وضع حمل كند اينجا بود كه خليفه گفت: لو لا على لهلك عمر.

و باز روزى زن ديوانه‌اى را به نزد خليفه ثانى آوردند كه زنا داده بود خليفه بلافاصله فرمان داد او را سنگسار كنند على بن أبي طالب (عليه السلام) فرمود: مگر نميدانى كه قلم تكليف از ديوانگان برداشته شده و تا افاقه پيدا نكنند حكمى ندارد پس خوددارى كن باز خليفه گفت: لو لا على لهلك عمر.

حال انسانى كه اولى‌ترين مسائل اسلامى را نمى‌داند چگونه استحقاق مقام امامت دارد؟.

شرح كشف المراد، ص: ۴۵۱

۲- بى‌اطلاعى و بى‌توجهى وى نسبت به قرآن:

هنگامى كه پيامبر از دنيا رفت خليفه ثانى در ميان كوچه‌هاى مدينه راه افتاده و شعار مى‌داد كه بخدا سوگند محمد (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) نمرده و از دنيا نرفته است مگر اينكه بدين وسيله دوست و دشمن خود را معلوم كند در اين ميان خليفه اوّل به او رسيده و گفت: مگر نمى‌دانى كه قرآن گفته: إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ و نيز گفته: أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ ...؟ خليفه دوم گفت: گويا اين آيه اصلا به گوشم نخورده و الان يقين كردم كه پيامبر مرده است.

حال انسانى كه اين قدر از قرآن بيگانه است چگونه لايق امامت بوده و حافظ دستورات قرآن باشد؟!.

۳- روزى خليفه دوّم بر منبر نشسته خطبه مى‌خواند و ضمن سخنرانى گفت: أيها الناس آگاه باشيد هر كس در مهريه دخترش افراط و زياده روى كند يعنى بيش از پانصد درهم و بقولى بيش از چهار صد درهم مهريه قرار دهد من زياده را به بيت المال بر مى‌گردانم در اين بين از پاى منبر زنى برخاسته و گفت: آقاى خليفه چگونه چيزى را كه خداى براى ما زنها حلال نموده تو ممانعت مى‌كنى؟ مگر قرآن نگفته: وَ آتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً [قنطار بالاترين مقدار

متداول آن عصر بوده یعنی طلاها و اموال فراوان و انباشته شده] خلیفه گفت: همگان از عمر داناترند حتّی زنهای پشت پرده. شگفتا! کسی که چنین مطالب روشنی بر او پوشیده می‌ماند چگونه لایق امامت باشد؟!.

۴- خلیفه ثانی از بیت المال که حقوق همه مسلمانها بود و باید بطور مساوی میان آنها قسمت می‌شد سالیانه ده هزار درهم به همسران پیامبر یعنی عایشه و حفصه [دختران ابو بکر و عمر] می‌داد و خود یك بار هشتاد هزار درهم از



بیت المال اخّاذی نمود و هنگامی که مسلمانها بر او اعتراض نمودند گفت: اینها را به عنوان قرض گرفته است، ولی از طرف دیگر خمس را که حق مسلّم اهل البیت (علیهم السلام) بود و قرآن گفته: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى ... مانع شده و اجازه نداد که به اهل بیت (علیهم السلام) داده شود، عجبا از انسانی که در دین خدا هر گونه می‌خواهد می‌تازد.

۵- برخی دیگر از خلافکاریها و نادانیها و بدعتهای خلیفه ثانی:

وی در مورد میراث جدّ صد جور و یا نود گونه فتوا داده و قضاوت نموده است و این نشانه قلت معرفت وی به روشنترین احکام دین است.

وی در تقسیم بیت المال و عطایا بعضی را بر بعض دیگر برتری می‌داد درحالی‌که پیامبر اکرم دستور داده بود که باید رعایت مساوات را نمود.

وی صریحا گفت: متعتان کانتا علی عهد رسول اللّه انا انهی انهما و اعاقب علیهما یکی حج تمتع بود که پیامبر آن را از حج قران و افراد برتر می‌دانست و دیگری عقد موقت زنها و یا نکاح منقطع بود که در زمان پیامبر مشروع بود و انسانهائی هم از همین راه متولد شده بودند.

۶- عمر در هنگام مرگ شورائی را مرکب از شش نفر ذیل معرفی نمود:

۱- علی (علیه السلام) ۲- عثمان ۳- طلحه ۴- زبیر ۵- سعد بن ابی وقاص ۶- عبد الرحمن بن عوف و گفت باید این شش نفر از پیش خود یك نفرشان را تعیین کنند و در این تعیین شورا هم با پیامبر مخالفت کرد و هم با خلیفه اوّل امّا با پیامبر چون به اعتقاد آنها پیامبر از دنیا رفت درحالی‌که جانشینی برای خود معین نکرده بوده اختیار و انتخاب مردم ملاك شد ولی خلیفه ثانی تعیین کرد امّا با خلیفه اوّل چون



خلیفه اوّل شورائی نداشت ولی دوّمی اختراع کرد و بعد گفت: هر کدام از شش نفر عیوبی دارند:

امّا عثمان: عیب او حیف و میل اموال بیت المال و تقسیم آن میان نور چشمیها است.

و امّا طلحه: عیب او آنست که هم مسرف و هم کثیر الجماع است.

و امّا زبیر: تندخو است و به درد امامت نمی‌خورد.

و امّا سعد: انسان ترسو و بزدلی است و حال آنكه خليفه بايد شجاع باشد.

و امّا عبد الرحمن: انسان سست رأيى است درحالى‌كه خليفه بايد قوى الرأى باشد.

و امّا على (عليه السلام): مزاح است و حال آنكه خليفه بايد جدّى و مصمم باشد.

سپس گفت: من خوش ندارم كه پس از مردن هم زمام امر مسلمين و مسئوليت آنها را بگردن بگيرم آنگونه كه در حال حيات گرفتم ولى با اين سخن مخالفت كرده و اين قلاده را بگردن آويخت و امامت پس از خود را ميان شش نفر فوق قرار داد سپس سخن خويش را نقض كرده و ميان چهار نفر قرار داد سپس ميان سه نفر و سپس در يك نفر و اختيار را به عبد الرحمن سپرد با اينكه قبلا اعتراف كرده بود كه او ضعيف الرأى است سپس گفت: اگر على و عثمان بر امرى اجتماع كردند و گفتند فلانى خليفه باشد حق همان است ولى مى‌دانست كه آن دو بر امرى مجتمع نخواهند شد سپس گفت: اگر آن شش نفر سه نفر سه نفر شدند حق با آن سه نفرى است كه عبد الرحمن بن عوف در ميان آنها باشد و اين را با علم به اين مطلب كه عبد الرحمن عثمان را بر ديگرى ترجيح نمى‌دهد مى‌گفت، سپس فرمان داد كه اگر اين شش نفر تا سه



روز با فردى از آنها بيعت نكردند گردن همه را بزنيد.

شگفتا! اين چه بازيى است كه با دين خدا و مسائل اساسى دين انجام مى‌دهند واى بر حال كسانى كه گرد تعصب جلو چشمان آنها را گرفته و نمى‌توانند حقيقت را ببينند.

۷- حضرت زهرا (عليها السلام) مدت مديدى با خليفه اوّل بر سر جريان فدك گفتگو و مباحثه نمود تا بالاخره ابو بكر قانع شده و فدك را به حضرت برگردانيد و نامه‌اى هم به عنوان سند نوشت ولى هنگامى كه، حضرت در وسط كوچه مى‌رفت با عمر برخورد نموده عمر پرسيد: از كجا مى‌آئى؟

حضرت داستان خود را گفت، خليفه ثانى بلافاصله نامه را از دست فاطمه چنگ زده و پاره كرد سپس وارد بر ابو بكر شده و او را بر اين امر عتاب نمود سپس هر دو تصميم گرفتند كه زهرا را از حق مسلم خود يعنى فدك ممانعت كنند.

(مطاعن خليفه سوم)

اينك گوشه‌اى از مطاعن خليفه سوم را بازگو مى‌كنيم:

۱- عثمان بسيارى از مسلمانانى را كه فسق آنها اظهر من الشمس بود بر مردم حاكم و فرماندار و استاندار ساخت و ولايت و استاندارى را ميان بستگان خويش قسمت نمود درحالى‌كه عمر وى را از اين عمل نهى نموده بود ولى عثمان اعتنا نكرده و وليد بن عقبه را كه قرآن او را فاسق خوانده و گفته: إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا حاكم كوفه گردانيد تا آنجا كه علنا شراب خورده و با حالت مستى وارد محراب شد و براى مردم امامت جماعت نمود و نيز سعيد بن عاص را براى مدتى بر كوفه مسلط و حاكم قرار داد و آن قدر فسق و فجور از او بوقوع پيوست كه مردم كوفه به تنگ آمده و او را از شهر

بیرون کردند و نیز عبد اللّه بن ابی سرح را حاکم دیار مصر قرار داد و آن قدر ظلم و ستم از او بوقوع پیوست که اهل مصر نامه‌ها به عثمان نوشته و داد خواهیها کردند تا عثمان مجبور شد در ظاهر عبد اللّه را از ولایت مصر عزل کند ولی مخفیانه به او نامه نوشت که بر ولایت مصر باقی باشد و به عبد اللّه فرمان داد تا محمد بن ابی بکر را به قتل برساند و نیز معاویة بن ابی سفیان را بر شام مستولی نمود و جنایاتی از وی سر زد که روی تاریخ را سیاه نموده است.

۲- عثمان نور چشمی زیاد داشت و نزدیکان و بستگان سببی و نسبی خویش را از بیت المال انفاقها می‌نمود به عنوان نمونه به چهار نفر از قریش که دامادهای عثمان بودند در هنگام ازدواج چهار صد هزار دینار از بیت المال مسلمین بخشید و نیز وقتی که مروان حکم افریقا را فتح نموده و به اسلام دعوت کرد يك میلیون درهم از بیت المال به او داد درحالی‌که قبل از او خلیفه دوم یا اول یا پیامبر اکرم چنین نمی‌کردند و بلکه بقدر استحقاق به هر رزمنده‌ای می‌دادند.

۳- عثمان زمینهای زیادی را که حاصلخیز و گرانبها بودند برای خود غرق کرد و مسلمانان را از استفاده از آنها ممانعت نمود درحالی‌که رسول اکرم فرموده بود: مردمان در آب و چراگاه و نار مساوی‌اند.

۴- عثمان با صحابی بزرگ رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) اعمالی انجام داد که هرگز مشروع نبود بعنوان مثال: وی همه قرآنها را سوزانده و وقتی عبد اللّه بن مسعود امتناع نموده و مصحف خویش را نداد عثمان آمده و به زور از وی مصحف را گرفته و بسوزاند و خود ابن مسعود را آن قدر زد تا مرد و ابن مسعود از کسانی بود که همیشه بر عثمان اعتراض داشته و او را تکفیر می‌نمود همچنین عمّار یاسر را بقدری کتك زد تا باد فتق پیدا کرد و عمار هم از معترضین بر عثمان بوده و وقتی عثمان کشته شد عمار گفت:

شرح کشف المراد، ص: ۴۵۶

قتلناه کافرا و نیز جناب أبي ذر را از شام احضار نموده و کتك مفصلی زده و او را بسوی ربذه تبعید نمود درحالی‌که اینان در نزد پیامبر بسیار مقرب بودند.

۵- عثمان حدود الهی را معطل گزارده و اجرا نمی‌نمود و چنین کسی صلاحیت امامت را ندارد به عنوان نمونه شخصی به نام هرمزان متهم بود که او أبو لؤلؤ را وادار ساخته تا عمر را بکشد ولی وقتی هرمزان مسلمان شد عبد اللّه بن عمر به بهانه قتل پدرش هرمزان را کشت و عثمان قصاص ننمود و لذا هنگامی که علی (علیه السلام) به خلافت رسید فرمان داد تا عبد اللّه بن عمر را بیاورند و حدّ قصاص جاری شود ولی عبد اللّه گریخته و به معاویه در شام پیوست و نیز هنگامی که ولید بن عقبه شراب خورده و عثمان از حدّ شرعی او صرفنظر نمود علی (علیه السلام) فرمود: تا من هستم نخواهم گذاشت حدود الهی معطل بماند و وی را حدّ زد.

۶- وقتی مردم هجوم آورده و عثمان را محاصره نمودند صحابه بزرگ رسول خدا ممانعت ننمودند چون می‌دانستند که عثمان مستحق قتل است و الّا هرآینه ممانعت می‌کردند و علی (علیه السلام) فرمود: خدا عثمان را بدست این مردم خشمگین کشت و آن قدر مردم غضبناك بودند که پس از قتل هم تا سه روز نگذاشتند جنازه عثمان به خاك سپرده شود و نیز صحابه پیامبر همیشه بر عثمان عیب می‌گرفتند تو در جنگ بدر نبودی [فرار کرده و غایب شده و پس از سه روز پیدا شد] و نیز در جنگ احد حضور نداشتی و نیز در بیعت رضوان یعنی بیعتی که در صلح حدیبیه واقع

شد که اینها ملاك ارزش بود نبودی در خاتمه مطاعن خلفاء ثلاث منحصر به این موارد مذکوره نیست بلکه در کتب مفصله نظیر حدیقة الشیعة مطاعن بسیاری در این رابطه مذکور است که هر کس خواهد بدان مراجعه نماید.



(مسأله ۷) «علی (ع) از همه صحابه افضل بود»

در مسأله هفتم از مسائل امامت پیرامون افضلیت امیر المؤمنین علی (علیه السلام) از سایر صحابه بحث می‌شود و البته فضائل و مناقب مولی علی (علیه السلام) منحصر به یك یا ده یا صد فضیلت نیست بلکه بقول خطیب خوارزمی در مناقب: از عبد اللّه بن عباس از رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمود: لو انّ الرياض اقلام و البحر مداد و الجن حساب و الانس کتاب ما احصوا فضائل علی بن أبي طالب ولی از باب اینکه:

آب دریا را اگر نتوان کشید هم بقدر تشنگی باید چشید

به پاره‌ای از فضائل و کمالات حضرتش (علیه السلام) اشاره می‌کنیم:

بطور کلی تمام معیارهای ارزش و فضیلت یك انسان بر دیگران عند جمیع العقلاء و عند جمیع المسلمین و عند صحابة النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) در مولی علی جمع بوده و ما در این کتاب به حدود بیست و پنج مورد اشاره می‌کنیم:

۱- شجاعت علی (ع)

علی (علیه السلام) در شجاعت و ایثارگری و فداکاری و مجاهدت و تحمّل همه گونه بلاها و مشقتها در راه آرمانهای مقدس و والای اسلام ناب محمدی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) سر آمد روزگار بوده و به اعتراف دوست و دشمن احدی بعد از پیامبر خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) به پایه مولی علی



(علیه السلام) نمی‌رسد ما بعنوان نمونه به پاره‌ای از مجاهدات مولی اشاره می‌کنیم:

۱- در جنگ بدر که نخستین آزمایش اساسی مسلمانان در برابر مشرکین بود و تعداد مسلمانها بسیار اندك و با کمترین ساز و برگ نظامی ولی تعداد مشرکین قریش چند برابر و تا چنگ و دندان مسلح بودند مسلمانان بر کفار غلبه نموده و شکست فاحشی نصیب مشرکین و پیروزی شایانی نصیب مسلمین گردید و در حدود هفتاد و دو نفر از صنادید عرب و قهرمانان نامی قریش به خاك هلاکت افتادند در این جنگ مولا علی (علیه السلام) به تنهائی سی و شش نفر از آنها را از پای در آورد و بر خاك مذلت افکند که برخی از آنها عبارتند از:

ولید بن عتبه، شیبة بن ربیعه، عاصی بن سعید، حنظله بن ابی سفیان، طعیمة بن عدی، و نوفل بن خویلد، که وقتی مولی به مصاف نوفل آمد پیامبر عرضه داشت: اللهم اکفنی نوفلا یعنی خدایا خودت شر نوفل را از ما دور کن و این نخستین درخشش قهرمان قهرمانان یعنی علی (علیه السلام) در میادین نبرد بود و با این همه پرچمدار جنگ هم علی (علیه السلام) بود و باقی مسلمین به همراه سه هزار فرشته‌ای که با علامات خاصی به یاری مسلمین

آمده بود سی و شش نفر دیگر از مشرکین را از پای در آوردند درود خدا بر تو ای صاحب ذو الفقار که غمهای بزرگ را از دل پیامبر بیرون ساختی.

۲- در غزوه احد که دومین جنگ میان مسلمانها و کفار بود باز مولی علی (علیه السلام) پرچمدار مبارزه بود و پرچم لشکر کفار بدست طلحة بن ابی طلحة بود که در نزد عربها کبش الکتیبه بود یعنی مرد شماره يك پیشقراولان لشکر نامیده می‌شد. علی (علیه السلام) او را به هلاکت افکند پرچم مشرکین را دیگری بدست گرفت مولی (علیه السلام) او را هم کشت



و پیوسته آنها را بر خاك می‌افکند تا نه نفر از آنها را کشت شیرازه لشکر کفر از هم پاشید و مشرکین پای به فرار گذاشتند و مسلمانها مشغول به جمع‌آوری غنائم گردیدند ولی متأسفانه خالد بن ولید با گروهی از آن تنگه کوه احد یورش برده و عده‌ای را کشته و به پیامبر حمله نموده و با شمشیرها و نیزه‌ها و سنگها حضرتش را بیهوش ساختند در این هنگامه مسلمین پا به فرار گذارده و متفرق شدند و تنها کسی که با نود زخم کاری همانند پروانه گرد شمع وجود نازنین رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) می‌گشت و دشمن را دفع می‌کرد علی (علیه السلام) بود و هنگامی که نبی اکرم بهوش آمد فرمود: یا علی اکفنی هؤلاء یعنی شر اینها را کم کن و مولی حمله برد و آنها را پراکنده ساخت و در همین جنگ بود که مدال پرافتخار لا فتی الّا علی لا سیف الّا ذو الفقار بر سینه و پیشانی مولی (علیه السلام) چسبانیده شد.

۳- در جنگ احزاب که تمام حزبها و گروههای ضد اسلام دست بدست هم داده و به قصد نابودی اسلام و مسلمین مدینه را محاصره کرده بودند گروه کثیری از مشرکین را کشته و جنگ را بر نفع مسلمین پایان داد و در رأس مقتولین بدست علی (علیه السلام) عمرو بن عبد ود است که او را فارس یلیل می‌خواندند و با هزار سوار برابری می‌کرده وی در ماجرای خندق بارها و بارها اسب تاخته و مبارزه طلبید و هر بار مسلمین سر بزیر افکنده و تنها کسی که مرتب اظهار آمادگی می‌کرد و در صدد شکار این گرگ وحشی بود مولی علی بود ولی پیامبر اجازه میدان نمی‌داد تا بنگرد مسلمین جواب خواهند داد یا نه هنگامی که از دیگر مسلمین مأیوس شد اذن میدان به علی داد و عمامه خود را بر سر علی گذارده و برای پیروزی علی (علیه السلام) دعا کرد و عرضه داشت بار الها امروز تمامت اسلام به میدان تمامت کفر رهسپار شده و علی (علیه السلام) در فرصت مناسب عمرو را از پای افکند و قضیه مشهور خاص و عام است و در



اینجا بود که پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: ضربة علی یوم الخندق خیر من عبادة الثقلین.

۴- در ماجرای جنگ خیبر پیامبر خدا بیش از ده روز دژ مستحکم یهودیان یعنی قلعه خیبر را محاصره کرده بود و پرچمدار جنگ علی (علیه السلام) بود ولی حضرت را درد چشمی عارض گردید، پیامبر پرچم را بدست ابو بکر داد و آنها رفتند ولی از دست مرحب خیبری شکست خورده و فرار را بر قرار ترجیح دادند، روز دوّم پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) پرچم را بدست عمر به خطاب داده او نیز برفت و شکست خورده برگشت و به اولی اقتدا کرد پیامبر فرمود: فردا پرچم را بدست کسی خواهم داد که خدا و رسولش او را دوست داشته و او هم خدا و رسول را دوست می‌دارد او کرّار غیر فرّار یعنی مکرر در مکرر به دشمن تازد و فرار در قاموس او راه ندارد و از میدان بر نمی‌گردد تا آنکه

فاتح و پیروز شود صبح روز بعد همگان منتظرند که این پرچم افتخار بدست چه کسی سپرده خواهد شد؟ دیدند نبی اکرم فرمود: علی کجا است؟ عرضه داشتند: علی (علیه السلام) را درد چشم عارض شده، حضرت با آب دهان مبارك درد چشم علی (علیه السلام) را مداوا فرموده و پرچم جنگ را بدست علی داد، علی (علیه السلام) به صحنه کارزار آمده و مرحب خیبری را بکشت و آنگاه لشکر کفر پراکنده شدند و بداخل قلعه گریختند و درهای قلعه را بستند اما حضرت (علیه السلام) در قلعه خیبر را از جای کنده و بالای خندق اطراف قلعه پل قرار داد و لشکر اسلام از بالای پل وارد قلعه شده و پیروز گردیدند و هنگام بازگشت حضرت با دست راست در قلعه را گرفته و حدود چند ذراع آن را پرتاب نمود درحالی‌که بیست نفر با هم آن در را می‌بستند و هنگامی که پرتاب نمود هفتاد نفر از مسلمین به کمك هم آن را حمل و نقل کردند و خود حضرت علی (علیه السلام) فرمود: «و اللّه ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیة و لکن قلعته



بقوة ربانیة».

۵- در ماجرای جنگ حنین پیامبر خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) به همراه ده هزار رزمنده سواره نظام به طرف کارزار در حرکت بود ابو بکر نگاهی به لشکر با شکوه اسلام افکنده و مغرورانه گفت: ما در این جنگ هرگز شکست نخواهیم خورد بلکه حتما پیروزی با ما است امّا وقتی وارد میدان شدند شکست سختی خوردند، و همگان پراکنده شدند و تنها نه نفر با پیامبر ماندند که عبارتند از: علی، عباس، فضل بن عباس، ابو سفیان بن حرث، نوفل بن حرث، ربیعة بن حرث، عبد اللّه بن زبیر، عتبة بن ابی لهب، معتب بن ابی لهب، آنگاه ابو جرول که از قهرمانان نامی مشرکین بود به میدان آمده و مولی علی (علیه السلام) او را کشت، لشکر مشرکین دچار هزیمت شده و پیامبر مسلمین پراکنده را با ندایش مجتمع ساخته دوباره در مصاف دشمن قرار گرفتند و مولا علی حدود چهل نفر از آنها را کشت و بقیه گریختند و غنائم فراوانی نصیب مسلمین شد.

آری شمشیر علی (علیه السلام) غمها و غصه‌های بسیاری را از دل پیامبر زدود و بقول مقدس اردبیلی در حدیقة الشیعة: استحکام بنای دین مصطفوی به شمشیر آبدار دشمن شکار مرتضوی است.

و موارد مذکور تنها نمونه‌هائی از شجاعت و فداکاری علی (علیه السلام) بود پس حضرتش در راه خدا از همه بیشتر جهاد و کوشش داشت و بدون شك هر کس شجاع‌تر و مجاهدتر و فداکارتر باشد او از دیگران افضل است پس علی (علیه السلام) از دیگران افضل است.

۲- دانش علی (ع)

دومین فضیلت علی بن أبي طالب (علیه السلام) اینست که آن حضرت



پس از پیامبر گرامی اسلام داناترین امت اسلامی بود و هر کس داناتر باشد افضل از دیگران است پس علی بن أبي طالب افضل از دیگران است.

بیان صغری: ما به پنج دلیل ثابت می‌کنیم که علی اعلم الناس بوده.

۱- از سوئی به اتفاق آراء علی (علیه السلام) دارای هوش و استعداد سرشار و بی‌نظیری بود و نیروی حدس او که شعبه‌ای از الهام الهی است بسیار قوی بود و بزودی از آینده حدس می‌زد از سوی دیگر حضرتش از کودکی در دامان پرمهر رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) نشو و نما یافته و علی الدوام از حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) استفاده می‌نموده آنگاه قابل قابلیتش تام و فاعل هم فاعلیتش تام بوده و پیدا است که با وجود این شرائط علی آن شاگرد مستعد و خصوصی پیامبر به چه درجاتی از دانش باید برسد بویژه اینکه از کودکی با حقائق و معارف الهی سر و کار داشته و دانش در کودکی همانند نقش بر روی سنگ است که از یاد رفتنی نیست و خود فرموده:

علمني رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) الف باب من العلم و ینفتح لی من کل باب الف باب. علامه می‌فرماید: این برهان يك برهان لمی است یعنی از علت به معلول می‌رسیم زیرا که داشتن این خصوصیات علت و اعلم الناس بودن معلول است.

۲- بارها و بارها صحابه رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) در امور دچار اشتباه و سردرگمی شده و در احکام شرعیه به بن بست رسیده و به علی (علیه السلام) مراجعه می‌نمودند که بعنوان نمونه موارد ذیل را ذکر می‌کنیم:

از ابو بکر نقل شده که مردی یهودی با او ملاقات نموده و از وی پرسید:

خدای شما در کجاست؟ ابو بکر گفت: بر بالای عرش است، یهودی گفت:

بنا بر این زمین از وجود خدا خالی است چون خدائی که در نقطه معینی جای دارد در نقاط دیگر نخواهد بود و این سخن دستاویزی برای یهودی شد که

شرح کشف المراد، ص: ۴۶۳

اسلام را مسخره کند ولی در بین راه با علی (علیه السلام) ملاقات نمود و عرضه داشت: خدا در کجا است؟ علی (علیه السلام) فرمود: خدا خود کجائی و مکان را آفریده پس خود او محکوم به مکان نیست، او خود زمان را آفریده پس محکوم زمان نیست بلکه برتر از مکان و زمان و همه سنن مادّه و مادیات است و ... اینجا بود که یهودی مسلمان شد و نیز از ابو بکر راجع به ارث کلالة «برادر و خواهر میت» سؤال شد ولی جوابی نداشت تا اینکه مولی علی حکم شرعی را بیان نمود آری اوّلی هم در معارف و هم در احکام هنوز طفل دبستانی بشمار می‌آید.

از خلیفه دوم هم احکام اشتباهی بسیاری صادر گردیده که هر بار مولی علی او را از اشتباهش برگردانده بعنوان مثال: وقتی قدامة بن مظعون شراب خورد خلیفه خواست حدّ شرب خمر را بر وی جاری کند وی این آیه را تلاوت کرد: لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ جُناحٌ فِيما طَعِمُوا عمر از اجراء حدّ صرفنظر کرد ولی علی (علیه السلام) فرمود: مؤمن و دارای عمل صالح که حرام الهی را حلال نمی‌کند و فرمان داد به اینکه قدامه توبه کند چون مرتد شده پس اگر توبه کرد فقط تازیانه دارد وگرنه باید کشته شود قدامه توبه نمود و قرار شد تازیانه بخورد بازهم عمر ندانست که چند ضربه بر او بنوازد علی (علیه السلام) به او آموخت که هشتاد ضربه بزند [آیه مذکور مال مسلمانانی بود که مرده بودند یا قبل از آیه شرب خمر شراب خورده بودند و عمر خبر نداشت به نقل از حدیقة الشیعة ص ۲۸۶].

نمونه دیگر: زنی دیوانه زنا داده بود عمر فرمان داد که او را رجم کنند ولی علی (علیه السلام) مانع شده و فرمود: مگر نمی‌دانی که قلم تکلیف از مجنون برداشته شده و تا افاقه پیدا نکند حکمی ندارد؟ خلیفه ثانی گفت: لو لا علی لهلك عمر.

شرح کشف المراد، ص: ۴۶۴

نمونه دیگر: زنی پس از شش ماه وضع حمل کرد و وقتی خبر به خلیفه رسید فرمان داد او را رجمش کنند علی (علیه السلام) فرمود: اقل مدت حمل در اسلام شش ماه است و این را دو آیه از قرآن بیان می‌کند در یك آیه فرموده:

وَ فِصالُهُ فِي عامَيْنِ یعنی مدت جدائی کودك از شیر دو سال که ۲۴ ماه باشد و در جای دیگر فرموده: وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً یعنی کل مدت حمل طفل و شیرخوارگی آن سی ماه است حال بیست و چهار ماه را از سی ماه کم کنیم شش ماه باقی می‌ماند که اقل الحمل است پس این زن از راه مشروع و آمیزش با شوهر باردار شده و نباید رجم شود [شگفتا! خلیفه را چه کار با این مسائل ریز].

نمونه دیگر: زن حامله‌ای را پیش عمر آوردند که زنا داده بود عمر فرمان داد او را رجم کنند، علی (علیه السلام) فرمود: اگر تو بر خود زن زانیه سلطه داری و می‌خواهی حدّش بزنی ولی بر طفل در رحم مادر چه حقی داری بگذار تا وضع حمل کند بازگفت: لو لا علی لهلك عمر.

همچنین خلیفه سوم هم از این ندانم‌کاریها فراوان داشته منتهی او در زیر پا گذاشتن حدود اسلامی جسور بود پس مکرّر در مکرر صحابه در مسائل به علی رجوع می‌کردند ولی متقابلا در تاریخ حتی در یك مورد نقل نشده که علی (علیه السلام) در معارف الهی و احکام شرعی به غیر خود از صحابه رجوع کرده باشد این دلیل بر افضلیت علی (علیه السلام) است.

۳- باتفاق شیعه و سنی پیامبر اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) در حق (علیه السلام) فرموده:

اقضاکم علی یعنی قاضی‌ترین شما در دین علی (علیه السلام) است و بدون تردید قضاوت بدون علم نشاید پس علی (علیه السلام) داناترین امت است.

شرح کشف المراد، ص: ۴۶۵

۴- همه علماء اسلام مستقیم یا غیر مستقیم شاگردان مکتب علی (علیه السلام) هستند.

بیان ذلك: مفسران اسلام عموما از ابن عباس تفسیر را آموخته‌اند و به کلام او اخذ می‌کنند و ابن عباس شاگرد مکتب مولی علی (علیه السلام) است که خود گوید: شبی از شبها علی (علیه السلام) از آغاز شب تا به صبح راجع به باء بسم اللّه برایم سخن گفت آنگاه فرمود: لو شئت لأوقرت سبعین بعیرا یعنی اگر بخواهم هفتاد بار شتر کتاب از تفسیر بسم اللّه درست می‌کنم.

متکلمین اسلام عموما از علی (علیه السلام) استفاده کرده‌اند:

امّا معتزله: شاگردان مکتب واصل بن عطا هستند و واصل شاگرد ابو هاشم جبائی و ابو هاشم شاگرد محمد بن حنفیه و محمد شاگرد پدرش علی (علیه السلام) است.

و امّا اشاعره: ايدئولوك آنها ابو الحسن اشعرى است كه خود شاگرد ابو على جبائى و ابو على شاگرد ابو هاشم و وى شاگرد محمد بن حنفيه و وى شاگرد على (عليه السلام) است.

و امّا اماميه: اينها در مسائل اعتقادى هر سخن بايسته‌اى كه دارند از نهج البلاغه على و از يادگاران معصوم على (عليه السلام) دارند.

علماء علم نحو شاگرد اين مكتب‌اند چون آن حضرت قواعد كلى نحو را به ابو الاسود دؤلى آموخت كه تفصيل آن را در شرح اصول فقه ج ۱ آورده‌ام.

فقهاء اسلام عموما شاگردان مكتب على بودند زيرا كه امام جعفر صادق (عليه السلام) كه رئيس مذهب اماميه است فرزند على و شاگرد آن مكتب است و ساير ائمه مذاهب يعنى ابو حنيفه- مالك بن انس- احمد بن حنبل- محمد بن ادريس شافعى هم مستقيما و غير مستقيم شاگردان امام



صادقند.

عرفائى كه داراى عرفان صحيح مى‌باشند به امام العارفين منتهى مى‌شوند و به قول ابن ابى الحديد معتزلى:

ان قيل جهاد و حرب فهو سيد المجاهدين و المحاربين.

ان قيل وعظ و تذكير فهو ابلغ الواعظين و المذكرين.

ان قيل فقه و تفسير فهو رئيس الفقهاء و المفسرين.

ان قيل عدل و توحيد فهو امام اهل العدل و الموحدين.

و ليس على اللّه بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد.

پس مولى على (عليه السلام) معلم همگان است البته اين با ديد ظاهرى است وگرنه با ديد باطن على (عليه السلام) دومين شخصيت جهان امكان و آموزگار همه انبياء و فرشتگان است و خود شاگرد مكتب رسول خدا است.

۵- خود مولى على (عليه السلام) در موارد خبر داده از اينكه او داناترين افراد امت بشمار مى‌آيد بعنوان نمونه: يكجا فرموده: سلونى قبل ان تفقدونى فانى بطرق السماء اعلم من بطرق الارض و اين ادّعا را پس از على (عليه السلام) هر كه بر زبان آورد رسوا شد، جاى ديگر فرموده: اگر مردمان مرا حاكم قرار داده بودند هرآينه ميان اهل تورات بر طبق تورات آنها و ميان اهل انجيل طبق انجيلشان و ميان اهل زبور طبق زبورشان و ميان مسلمين طبق قرآن حكم مى‌نمودم سوگند به ذات حق آيه‌اى از قرآن نمى‌يابيد كه در شب نازل شده باشد يا در روز، در زمين هموار يا كوهساران مگر اينكه من از آن خبر داشته و از شأن نزول آن هم اطلاع دارم.

آرى تمام اينها دالّ بر جامعيت مولى نسبت به معارف و احكام الهى در طول تاريخ بشريت است.

۳- علی نفس پیامبر است:

سومین فضیلت علی (علیه السلام) آنست که حضرت نفس و جان پیامبر خوانده شده توضیح اینکه: وقتی نصارای نجران لجاجت نموده و زیر بار اسلام نرفتند دستور مباهله صادر شد قرآن فرمود: فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ ... حال به اتفاق همه مفسرین منظور از ابناء در آیه حسن و حسین (علیهما السلام) است و منظور او نسائنا وجود مبارك صدیقه طاهره (علیها السلام) است و منظور او انفسنا وجود نازنین حیدر کرار علی است حال منظور از انفسنا و اینکه علی نفس پیامبر است یعنی چه؟ آیا منظور اینست که این دو نفس یکی هستند و در خارج دوئیت در کار نیست و اتحاد است؟ خیر چون اتحاد باطل است.

پس منظور از انفسنا یعنی علی جان پیامبر است و مساوی آن حضرت در کمالات به جز نبوت است و بدون تردید پیامبر از همگان افضل است و علی (علیه السلام) مساوی افضل الناس است و مساوی الافضل افضل پس علی (علیه السلام) از همگان افضل است و خود پیامبر فرموده: یا علی انك تری ما اری و تسمع ما اسمع الّا انك لست بنبی بل انت وصی و انك لعلی خیر.

۴- جود و بخشش علی (ع):

چهارمین فضیلت مولی علی (علیه السلام) اینست که آن حضرت پس از رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) با سخاوت‌ترین مردم بود تا آنجا که سه شبانه روز حضرت با همسرش زهرا، و دو فرزندش حسن و حسین روزه گرفته و نان خویش را به مسکین و یتیم و اسیر دادند و خود با آب افطار نمودند و آیه در حق آنها نازل شد که:

شرح کشف المراد، ص: ۴۶۸

وَ يُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَ يَتِيماً وَ أَسِيراً إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزاءً وَ لا شُكُوراً إِنَّا نَخافُ مِنْ رَبِّنا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً ...

و نیز یك بار حضرتش تمام ما یملك خویش را در راه خدا انفاق نمود و آن هنگامی بود که حضرت از تمام دنیا و ما فیها چهار درهم داشتند که یکی را شب هنگام و دیگری را در روز و درهم سوم را پنهانی و چهارمی را آشکار انفاق فرمود آیه نازل شد: الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهارِ سِرًّا وَ عَلانِيَةً مولی علی اجیر می‌شد و به مزد کار می‌کرد آنگاه محصول کار خویش را صدقه می‌داد و خود گاهی از شدت گرسنگی سنگ بر شکم می‌بست و بر این مطلب بزرگترین دشمن علی یعنی معاویه علیه الهاویه شهادت داده آنجا که می‌گوید:

اگر علی انباری از طلا و انباری از کاه داشته باشد نخست انبار طلا را در راه خدا انفاق نموده و هیچ برای خود نگاه نخواهد داشت آری الفضل ما شهدت به الاعداء.

خود مولی (علیه السلام) فرموده: ای سفیدها «نقره‌ها و دراهم» و ای زردها «دینارها و طلاها» بروید غیر از علی را فریب دهید که علی (علیه السلام) فریب شما را نخواهد خورد.

و باز مولی علی (علیه السلام) درحالی‌که بر جهان پهناور اسلام فرمان می‌راند و همه اموال در اختیار او بود ولی بیت المال را با دست مبارك میان اهلش قسمت نموده سپس خود آنجا را جارو نموده و بر آن نماز می‌گذارد.

و از این نمونه‌های کوچك و بزرگ در زندگی علی (علیه السلام) فراوان است که اگر همه را ذکر کنیم مثنوی هفتاد من کاغذ شود.

۵- زهد و وارستگی علی (ع):

پنجمین فضیلت علی (علیه السلام) اینست که: آن حضرت پس از

شرح کشف المراد، ص: ۴۶۹

رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) زاهدترین و وارسته‌ترین انسان نسبت به مطامع و متاع دنیوی بوده و هر کس چنین باشد افضل است پس علی (علیه السلام) افضل است.

امّا بیان صغری: به تواتر از علی (علیه السلام) نقل شده که او سیّد و مولای ابدال است یعنی انسانهای عابد و دل از دنیا بریده و سالکان سبیل عشق برای شناخت مراحل سیر و سلوك الی اللّه بسوی مولی بار سفر می‌بستند و شیوه سیر و سلوك را از حضرتش می‌آموختند و مقامات عارفین را آن حضرت برای مردم بازگو نموده و رئیس العارفین است و در زهد علی (علیه السلام) همین بس که وی از نظر خوراك و پوشاك از خشن‌ترین لباسها و غذاها استفاده می‌کرد و هرگز سیر نخورد و عبید اللّه بن رافع می‌گوید: دخلت علیه یوما ... یعنی روزی بر حضرت وارد شدم انبان نانی را که به مهر مخصوص آن حضرت ممهور گردیده بود پیش آورد و از میان انبان نان جوین خشکی را بیرون آورده و از آن تناول کرده، من عرض کردم: یا امیر المؤمنین این نان جوین را که کسی نمی‌خورد پس چرا مهر زده و در انبان قرار دادی؟

حضرت فرمود: از این دو فرزندم حسن و حسین می‌ترسم که مبادا دلشان بحال من بسوزد و این نانها را به روغن زیتون یا روغن حیوانی چرب نمایند، این شیوه تنها در علی (علیه السلام) یافت می‌شود و دیگران طاقت چنین امری را ندارند و نیز نعلین حضرت از لیف خرما بوده و حضرتش پیراهن خود را بدست خویش وصله می‌زد و خیلی کم در کنار نان خشك جوین از خورشت هم استفاده می‌نمود و معمولا خورشت حضرت نمك یا سرکه بود و گاهی که ترقی می‌نمود از سبزیجات استفاده می‌کرد و اگر از این هم بالاتر می‌رفت با شیر غذا می‌خورد و حضرت معمولا گوشت تناول نمی‌کرد مگر بندرت و شعارش این بود: شکم خود را مقبره حیوانات قرار ندهید، و حضرتش دنیا را سه طلاقه نمود

شرح کشف المراد، ص: ۴۷۰

و ...

و اما کبرای دلیل روشن است که هر کس وارسته‌تر باشد برتر خواهد بود البته باید توجه داشت که وابستگی به دنیا مذموم نیست بلکه ما به خوراك و پوشاك و مسکن و ... کاملا وابستگی داریم و بدون آنها حیات استمرار ندارد ولی دلبستگی مذموم است و از خود مولی نقل شده که تمام الزهد بین کلمتین من القرآن لکی لا تأسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا علی ما آتاکم.

۶- عبادت علی (ع):

ششمین فضیلت مولی اینست که حضرتش (علیه السلام) پس از رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) عابدترین انسان بود و در این بعد هم معلّم بشریت بوده و مردمان نماز شب و مناجاتهای با خدا را از وی آموختند و ناله‌های شبانه او در نخلستانهای کوفه معروف خاص و عام است و پیشانی حضرت همانند زانوان شتر پینه بسته بود:

علی آن شیر خدا میر عرب — الفتی داشته او با دل شب

شب ز اسرار علی آگاه بود — دل شب محرم سر اللّه بود

فجر تا سینه آفاق شکافت — چشم بیدار علی خواب نیافت

علی بن أبي طالب عباداتش موسمی نبود بلکه در طول عمر شریفش بر نوافل و مستحبات مداومت داشت و این خود ارزش دیگری است تا آنجا که در جنگ صفین در خطرناکترین شب که به اسم لیلة الهریر معروف گشته برای حضرتش بساطی از پوست فرش نمودند و میان دو لشکر به نماز ایستاد درحالی‌که تیرها از هر طرف پیش روی حضرت و در پهلوی راست و چپ او به زمین افتاده ولی حضرتش اعتنا نمی‌کردند، مولی عباداتش صوری نبوده بلکه یك معراج به تمام معنا بوده و در هنگام عبادت بقدری غرق در ذات حق شده

شرح کشف المراد، ص: ۴۷۱

و از جمیع ما سوا منقطع می‌شد و کمال انقطاع برای حضرتش حاصل می‌شد که در اثناء نماز تیر را از پای مبارك حضرت بیرون کشیدند و وی ملتفت نشد و بقول جامی:

شیر خدا شاه ولایت علی — صیقلی شرك خفی و جلی

روز احد چون صف هیجا گرفت — تیر مخالف به تنش جا گرفت

غنچه پیکان به گل او نهفت — صد گل محنت ز گل او شکفت

روی عبادت سوی محراب کرد — پشت بدرد سر اصحاب کرد

خنجر الماس چو بنداختند — چاك بتن چون گلش انداختند

غرقه بخون غنچه زنگارگون — آمد از آن گلشن احسان برون

گل گل خونش به مصلی چکید — گشت چو فارغ ز نماز آن بدید

این همه گل چیست ته پای من — ساخته گلزار مصلای من

صورت حالش چو نمودند بازگفت — که سوگند به دانای راز

کز الم تیغ ندارم خبر — گرچه ز من نیست خبردارتر

طایر من سدره‌نشین شد چه باك — گر شودم تن چو قفس چاك‌چاك

جامی از آلایش تن پاك شو                در قدم پاك روان خاك شو

شاید از آن خاك بگردی رسی                گرد شكافی و بمردی رسی

و نكته مهمتر اینكه مولی این عبادات را برای ترس از جهنم و یا میل به بهشت انجام نمی‌داد بلكه خدا را شایسته عبادت دیده و می‌پرستید علی عاشق عبادت بود و با عبادت عشق و حال می‌كرد كه خود فرموده: الهی ما عبدتك خوفا من نارك و لا شوقا الی جنتك و لكن رایتك اهلا للعبادة فعبدتك، و در دعای كمیل فرماید: فهبنی صبرت علی حر نارك فكیف اصبر علی فراقك و جای دیگر می‌فرماید: گروهی خدای را از ترس جهنم می‌پرستند كه این عبادت بردگان است و گروهی خدای را از برای رسیدن به بهشت می‌پرستند

شرح كشف المراد، ص: ۴۷۲

كه این عبادت سوداگران است و گروهی خدا را برای خدا می‌پرستند و این عبادت احرار و آزادگان است.

۷- حلم علی (ع):

هفتمین فضیلت و كمال مولی این است كه علی (علیه السلام) پس از رسول خدا حلیم‌ترین و بردبارترین انسان بود و آنچنان كه معروف است احدی را در مقابل بدیها و اسائه ادبهایش مقابله به مثل نكرده و بدی نكرد و این مهم است زیرا اسائه در برابر اسائه، و سزای بدی را با بدی دادن شرعا بلا مانع است و بقول قرآن: فَمَنِ اعْتَدی عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْكُمْ و نیز احسان در برابر احسان خوب است ولی چندان مهم نیست و بقول قرآن: هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ امّا احسان در برابر اسائه و سزای بدی را با نیكی تلافی كردن مهمّ و كمال انسانی است و مولی علی (علیه السلام) اینگونه بود بعنوان نمونه: در قضیه جنگ جمل هنگامی كه حضرت پیروز شده و به مروان حكم دست یافت با همه بغض و عداوتی كه مروان نسبت به علی (علیه السلام) داشت امّا مولی او را مورد عفو و بخشش قرار داد.

و در همان جنگ جمل وقتی كه مولی عبد اللّه بن زبیر را اسیر ساخت او را عفو نمود درحالی‌كه وی به مولی دشنام داده و ناسزا می‌گفت و علی (علیه السلام) فرمود: زبیر از جنگ با ما پشیمان بود ولی پسرش او را تحریض نمود و نیز سعد بن عاص را مورد عفو قرار داد با اینكه از دشمنان سر سخت مولی بود.

و نیز در جنگ جمل وقتی كه بر عایشه یعنی برافروزنده آتش جنگ دست یافت پس از پیروزی در جنگ حضرت ابدا متعرض عایشه نشده بلكه به احترام رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) او را همراه بیست زن محترمانه به مدینه

شرح كشف المراد، ص: ۴۷۳

فرستاد و نیز از مردم بصره كه در جنگ جمل علیه امام شركت كرده بودند پس از پیروزی مورد عفو قرار داد و نیز در جنگ صفین هنگامی كه لشكریان معاویه بر شریعه مسلط شدند یاران علی را از آب ممانعت كردند امّا هنگامی كه به فرمان مولی لشكر معاویه از كنار شریعه آب پراكنده شد و اصحاب علی بر آن مسلط شدند خواستند مقابله به مثل نموده و مانع شوند از ورود اصحاب معاویه به شریعه ولی علی (علیه السلام) اجازه نداده و فرمود: گوشه‌ای از

آبراه را باز کنید تا آنها و حیواناتشان از آب استفاده کنند زیرا که تیزی شمشیر ما آنها را بس است یعنی ما مردانه می‌جنگیم.

و نیز برخوردهای شگفت‌انگیز مولی علی (علیه السلام) با قاتل خود ابن ملجم مرادی لعنه اللّه معروف خاص و عام است و ما چه می‌گوئیم: این مالك اشتر است که یکی از شاگردان مکتب علی است و در کوچه‌های کوفه وقتی خار و خاشاك و یا خاکروبه بر سر و روی او ریختند به مسجد آمده و برای آن شخص استغفار نمود اگر شاگردان علی اینگونه بزرگواری نشان می‌دهند پس علی باید در اوج قلّه لطیف عفو و حلم باشد.

۸- خلق و خوی علی:

هشتمین فضیلت علی (علیه السلام) اینست که: وی از لحاظ اخلاق و برخورد با مردم شریفترین کس بعد از رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بود، و همانگونه که خود در نهج البلاغه متقین را ستوده که غمهای آنان در درون دلهایشان و شادی آنها در چهره‌هاشان است خود از همه مردمان گشاده‌روی‌تر و خنده‌رو بود تا آنجا که عمر خطاب یا عمرو عاص او را به شوخ و مزاح بودن نسبت داد در عین حالی که حضرتش بسیار با هیبت بودند صعصعة بن صوحان می‌گوید: علی وقتی که در میان ما و با هم بودیم همانند یکی از ما

شرح کشف المراد، ص: ۴۷۴

بشمار می‌آمد و عمل می‌کرد، بسیار نرم خوی بود، بسیار بسیار متواضع و خاکسار بود و بسیار خواهش‌پذیر و خویشتن‌دار بود ولی در عین حال مردی با جلال و ابهت بود بگونه‌ای که ما در مقابل وی خود را همانند اسیر دست بسته در اختیار دژخیمی خشن می‌دیدیم که هر آن شمشیرش را بالای سر اسیر گرفته و می‌خواهد سر از بدن او جدا کند آری علی بن أبي طالب (علیه السلام) جامع اضداد بوده است معاویه بن ابی سفیان به قیس به سعد گفت: خداوند ابو الحسن [یعنی علی (علیه السلام)] را رحمت کند زیرا که وی مردی خوش خلق و گشاده‌روی بود و اهل مزاح و شوخی بود، قیس گفت: معاویه بدان که علی با آن همه طلاقت وجه و گشاده‌روئی از شیر خشمگین پرهیبت‌تر بود و این هیبت علی هیبت معنوی و تقوا بود نه آنگونه که فرومایگان شام از تو حساب می‌برند که با زور و شمشیر و سر نیزه هیبت تو در دلهای آنها جای گرفته، شگفتا این علی کیست؟ آری علی مظهر خدا است خشم و قهر علی مظهر خشم و قهر خدای عز و جل است و رحم و مهربانی علی مظهر رحمت اللّه است.

ها علی بشر کیف بشر　　　　ربه فیه تجلی و ظهر

ای روزگار چه می‌شد در هر قرنی و عصری یك علی بن أبي طالب به جامعه انسانی هدیه می‌کردی؟

۹- علی اقدم الناس در ایمان است:

نهمین کمال مولی علی (علیه السلام) اینست که حضرت از همه مسلمانها زودتر ایمان آورده و از مردها نخستین کسی که به پیامبر گروید علی (علیه السلام) بود با اینکه هنوز به سن بلوغ ظاهری و جسمانی نرسیده و بقول قرآن: السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ سلمان فارسی از

شرح کشف المراد، ص: ۴۷۵

پیامبر اكرم نقل می‌كند كه فرمود: اولین انسانی كه فردای قیامت كنار حوض كوثر بر من وارد خواهد شد همان اولین انسانی است كه در این دنیا اسلام را پذیرفت و به من ایمان آورد و او علی بن أبي طالب (علیه السلام) است.

انس بن مالك می‌گوید: پیامبر خدا در روز دوشنبه به رسالت مبعوث شد و علی (علیه السلام) روز سه‌شنبه یعنی یك روز بعد ایمان آورد و این ایمان آوردن در آن شرائط بزرگترین افتخار محسوب می‌شود پیامبر خدا به دختر گرامیش فاطمه (علیها السلام) فرمود: تو را به همسری مردی در آوردم كه در اسلام آوردن بر همه سبقت گرفته و در دانش از همه داناتر است.

خود علی (علیه السلام) روزی بر منبر خطابه فرمود: انا الصدیق الاكبر [نه ابو بكر كه اهل سنت او را صدیق نامند] و انا الفاروق الاعظم [نه عمر خطاب كه سنی‌ها او را فاروق اعظم خوانند] من ایمان آوردم پیش از آنكه ابو بكر ایمان آورد و مسلمان شدم قبل از اینكه ابو بكر مسلمان شود و مولی (علیه السلام) این سخنان را در حضور گروهی از صحابه فرمود و احدی از صحابه سخن وی را انكار ننمودند.

عبد اللّه بن حسن روایت كرده كه علی (علیه السلام) فرمود: من اولین كسی هستم پس از پیامبر كه به قبله نماز گزاردم و نخستین كسی هستم كه به پیامبر ایمان آوردم و بر من سبقت نگرفت در نماز مگر پیامبر خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) علاوه بر همه اینها مولی علی (علیه السلام) در منزل رسول خدا بود و جزء اصحاب سر حضرت به شمار می‌رفت و در برابر فرامین رسول خدا بتمام معنای كلمه مطیع و ممتثل بود و لحظه‌ای از در مخالفت در نیامد درحالی‌كه ابو بكر فرسنگها با حضرت رسول (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فاصله داشت آنگاه خیلی بعید است كه قبل از علی (علیه السلام) اسلام بر ابو بكر عرضه شده و وی ایمان آورده باشد بویژه كه قرآن گفته: وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ

شرح كشف المراد، ص: ۴۷۶

الْأَقْرَبِينَ و علی جزء اینها است ولی ابو بكر نیست.

اشكال: اسلام علی (علیه السلام) قبل از بلوغ بوده و چنین اسلامی ارزش ندارد پس اسلام علی ملاك افتخار نیست.

جواب: امّا اینكه گفتید: اسلام علی قبل از بلوغ بوده ما قبول نداریم زیرا كه كلّ سن شریف مولی علی (علیه السلام) ۶۶ یا ۶۵ سال بوده و پیامبر خدا از روز بعثت تا رحلت ۲۳ سال زندگی كرد و علی (علیه السلام) پس از پیامبر تقریبا سی سال زنده بود آنگاه (۱۲ ۵۳- ۶۵، ۱۳ ۵۳- ۶۶، ۵۳ ۳۰+ ۲۳) سن مبارك علی (علیه السلام) در هنگام بعثت و نزول وحی آسمانی دوازده یا سیزده سال بوده و شرعا بلوغ در چنین سنی امكان دارد و علاوه بر امكان واقع هم شده چون معصوم كه پیامبر باشد خبر داده كه «زوجتك اقدمهم سلما و اكثرهم علما» باشد.

و امّا اینكه گفتید: چنین اسلامی ارزش ندارد ما می‌گوئیم: خیر ارزش دارد زیرا كه گاهی كودكی از لحاظ سن خردسال است از لحاظ كمال عقلی بسیار رشد یافته می‌باشد و لذا مانعی ندارد كه مكلف باشد و شاهدش هم اینكه ابو حنیفه از ائمه مذاهب اربعه شما است فتوا داده به صحت اسلام صبی و اگر علی در این سن كم اسلام آورده دلیل بر كمال وی است نه نقص به چند دلیل:

۱- اطفال در سنین کودکی طبیعتا میل به والدین داشته و تنها آنها را دوست می‌دارند مع ذلك اگر کودکی در سنین کودکی از امور مادیه و دنیویه اعراض نموده و فقط به ذات حق متوجه شود دلیل بر کمال او بشمار می‌رود و لذا کودکان تیزهوش و ملتفت به مسائل عقلی را ما نابغه می‌شماریم.

۲- طبیعت بچه‌ها با دقت و تأمل و اندیشه در امور عقلیه و تکالیف الهیه و مسأله مبدء و معاد منافی بوده و به بازی و لهو و لعب متمایل است مع ذلك اگر

شرح کشف المراد، ص: ۴۷۷

کودکی از امور ملائم با طبع خویش اعراض و به امور منافیه رو آورد دلیل بر نهایت درجه کمال او است پس علی (علیه السلام) اکمل الناس است شگفتا که در همه ابعاد دیگر اینگونه کارهای استثنائی را از اطفال دلیل بر نبوغ و استعداد سرشار آنها می‌دانند ولی در مورد ایمان علی حسد و تعصبات باطله مانع از این حکم می‌گردد!!.

۱۰- فصاحت علی (ع):

دهمین فضیلت علی (علیه السلام) اینست که حضرت کاملترین انسان در فصاحت و بلاغت بوده و در این میدان هم گوی سبقت را از تمام سخن‌سرایان نامی عرب ربوده است تا آنجا که بزرگان فصاحت و بلاغت اعتراف کرده‌اند به اینکه: کلام علی (علیه السلام) مادون کلام خالق و ما فوق کلام مخلوقات است و مردمان انواع و اقسام فنون بلاغت را از علی آموختند تا آنجا که معاویه گفت: غیر از علی کسی فصاحت را در قریش پایه‌گذاری نکرده است و اصبغ بن نباته در بیان فصاحت علی (علیه السلام) گفت: من صد خطبه از خطب نهج البلاغه علی (علیه السلام) را حفظ نموده‌ام و عبد الحمید بن یحیی کاتب معروف عرب وقتی از او پرسیدند این فصاحت و مهارت در سخنرانی را از کجا آموختی؟ در جواب گفت: از آنجا که هفتاد خطبه از خطب علی را از حفظ دارم.

۱۱- استواری علی در رأی:

فضیلت دیگر علی (علیه السلام) بر دیگران اینست که آن حضرت بعد از رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) استوارترین انسانها در رأی و نظر

شرح کشف المراد، ص: ۴۷۸

بود، اندیشه‌ای صائب داشت، در تدبیر و اداره امور بهترین فرد بود از لحاظ انجام هر کاری در مواقع خودش و بجا آشناترین فرد بود و همین علی (علیه السلام) بود که در مقام مشورت به عمر فرمود خودت در جنگ با رومیان یا ایرانیان آن روز شرکت نکن بلکه نمایندگانت را بفرست بعلت اینکه اگر دشمن بداند که خود خلیفه مسلمین در جبهه حضور یافته و در میان لشکر است با تمام وجود می‌کوشند که او را نابود سازند و بگویند این رهبر اسلام است و اگر او را بکشیم مردم متفرق خواهند شد ولی اگر خودت در مرکز اسلام باشی و لو یك لشکر شکست بخورد می‌توانی لشکر دیگری را تجهیز نموده و به جنگ بفرستی، و همین علی (علیه السلام) عثمان را به کارهائی که صلاح وی و مسلمین در آن باشد راهنمائی نمود ولی عثمان گوش نکرد تا اینکه مسلمانان انقلابی خشمگین او را محاصره نموده و کشتند.

پس علی (علیه السلام) اسد الناس رأیا است و هر کس چنین باشد او افضل از دیگران است پس علی افضل است.

۱۲- علی و اقامه حدود الهی:

دوازدهمین منقبت و کمال علی (علیه السلام) این است که حضرتش در راه اجراء حدود الهی حریص‌ترین مردمان بعد از رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بشمار می‌رفت و در این راه باحدی رحم ننموده و جانب وی را مراعات نمی‌کرد و دوستی‌ها و خویشی‌ها او را از اجراء حدود الهی مانع نمی‌شد و در ذات حق بسیار خشن بود حتی از پسر عمویش عبد اللّه بن عباس هم رفع ید نکرد و حتی جانب برادرش عقیل را مراعات ننمود و منزل گروهی از قبیله مصقلة بن هبیره و جریر بن عبد اللّه بجلی را خراب نمود و گروهی را بدار آویخت و دست و پای گروهی را قطع نمود [اینها محارب با خدا و رسول و مفسد

شرح کشف المراد، ص: ۴۷۹

فی الارض بودند و حدّ شرعی محارب به نص قرآن همین امور است] و احدی از صحابه در این جهت با علی (علیه السلام) مساوی و برابر نبود پس علی افضل الناس است.

۱۳- علی و حفظ قرآن:

سیزدهمین امتیاز علی (علیه السلام) بر دیگران اینست که: حضرت در زمان رسول خدا به حفظ قرآن مشغول شد درحالی‌که احدی از صحابه به این امر اشتغال نداشتند و حضرت (علیه السلام) نخستین کسی است که قرآن را جمع‌آوری نمود و اهل سنت می‌گویند: علی (علیه السلام) که از بیعت متأخر بود و دیرتر بیعت کرد برای این بود که در منزل مشغول جمع قرآن بود و قراء سبعه مانند ابی عمرو بن ابی العلاء و عاصم و ... در قرائت قرآن به علی اسناد می‌دادند چون اینها در قرائت از ابی عبد الرحمن سلمی استفاده می‌کردند و او شاگرد علی (علیه السلام) بوده پس علی (علیه السلام) از دیگران افضل است.

۱۴- علی و خبرهای غیبی:

چهاردهمین امتیاز علی (علیه السلام) بر دیگر صحابه عبارتست از خبر دادن مولی (علیه السلام) در مواضع زیادی از امور غیبیه و این مقام برای احدی از صحابه حاصل نشد پس حضرتش از همگان افضل است اینك چند نمونه از اخبارات غیبیه علی (علیه السلام):

۱- حضرت در جنگ نهروان از کشته شدن مردی به نام ذو الثدیه یعنی صاحب پستان خبر داد و اصحاب وی هر چه در میان کشته‌ها جستجو کردند نیافتند آمدند به حضرت عرض کردند چنین کسی در میان کشته‌ها نیست،

شرح کشف المراد، ص: ۴۸۰

فرمود: سوگند به خدا علی هرگز دروغ نگفته و پیامبر هم که به او این خبر را داده دروغ نگفته خود آمد در میان کشتگان جستجو کرد تا آن مرد را یافت درحالی‌که پیراهن وی پاره شده و بر پشت شانه او غده‌ای مشاهده کردند که همانند پستان زنها بود و موئی چند بر آن روئیده بود و با کشیدن آن غده استخوان شانه او هم بلند می‌شد و با رها کردن غدّه استخوان‌های شانه هم فرو می‌افتاد.

۲- پیروان علی (علیه السلام) در جنگ نهروان به علی (علیه السلام) عرض کردند: خوارج نهروان از آب گذشته و به سمت ما می‌آیند، حضرت فرمود: هنوز از آب عبور نکرده‌اند پس از مدتی این خبر را به حضرتش دادن باز فرمود: از آب نگذشته‌اند و کشتارگاه آنان آن سوی آب است جندب بن عبد اللّه ازدی پیش خود گفت: اگر رفتیم دیدیم که اهل نهروان از آب گذشته‌اند [و العیاذ باللّه علی (علیه السلام) دروغ گفته] من اوّل کسی خواهم بود که با علی می‌جنگم، ولی هنگامی که به آب رودخانه رسیدیم ندیدیم که نهروانیان از آب عبور کرده باشند حضرت فرمود ای برادر ازدی آیا حق بر تو واضح شد؟ آری علی (علیه السلام) از ما فی الضمیر اشخاص خبر می‌داد و با اینکه ازدی تنها پیش خود حدیث نفس کرده بود ولی علی از آن آگاه بود.

۳- حضرت (علیه السلام) خبر داد که در ماه رمضان کشته خواهد شد و چنین شد و نیز خبر داد به مستولی شدن حجاج بر مردم کوفه و ظلمهای بی‌حدّ او و خبر داد از قطع دست و پای ابن مسهر و آویختن او بر درخت خرما که در زمان معاویه این عمل انجام گرفت و نیز خبر داد از اینکه میثم تمار را بر در منزل عمرو بن حریث بدار می‌زنند و حتی درختی را که بر شاخه‌هایش آویخته خواهد شد نشان داد و خود میثم گفت من دهمین نفری هستم که تو ای ابن زیاد آنها را بدار می‌آویزی، و نیز خبر داد از ذبح نمودن جناب قنبر و چنین شد

شرح کشف المراد، ص: ۴۸۱

که حجاج وی را ذبح نمود اینها گوشه‌ای از خبرهای غیبی علی (علیه السلام) بود در رابطه با حوادثی که بر سر اشخاص می‌آید.

۴- مردی به حضرت خبر داد که خالد بن عرفطه در سرزمین وادی القری دیده از جهان بست حضرت (علیه السلام) فرمود: هنوز نمرده است و نخواهد مرد تا زمانی که فرماندهی سپاه گمراهی [سپاهی که به جنگ حسین بن علی (علیه السلام) آمدند] را به عهده بگیرد و پرچمدار سپاه وی حبیب بن حماز باشد مردی از پای منبر بلند شد عرض کرد یا علی بخدا سوگند من تو را دوست دارم [و هرگز پرچم آن سپاه را بدست نخواهم گرفت] حضرت فرمود: بر حذر باش از اینکه تو آن پرچم را بدوش کشی امّا متأسفانه این کار را خواهی کرد تو پرچم را بدست گرفته و از همین در مسجد که به باب الفیل معروف است وارد می‌شوی، این قصه گذشت و سالها طول کشید تا اینکه عمر سعد مأمور شد که لشکری تجهیز نموده و به جنگ حسین بن علی برود وی لشکری مجهز شد که در مقدّمه لشکر خالد بن عرفطه بود و پرچمدار سپاه حبیب بن حماز بود وی با همان پرچم از باب الفیل که مولی خبر داده بود وارد مسجد شد.

۵- روزی مولای بر بالای منبر خطبه می‌خواند در اثناء فرمود: سلونی قبل ان تفقدونی یعنی پیش از آنکه از میان شما بروم هر چه می‌خواهید بپرسید، بخدا سوگند از من سؤال نمی‌کنید از گروه هدایت یا ضلالتی مگر اینکه به شما خبر دهم از رئیس آن گروه و عمال و کارگزاران او تا روز قیامت مردی از پای منبر برخاسته عرضه داشت: یا علی به من بگو بر سر و ریش من چند عدد مو وجود دارد؟ حضرت فرمود: دوست من محمد (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) مرا از این سخن خبر داد بدان که بر هر طاقه و عدد از موی سر تو فرشته‌ای است که تو را لعنت می‌کند و بر هر موی ریش تو شیطانی است

شرح کشف المراد، ص: ۴۸۲

که تو را گمراه می‌کند و همانا در منزل تو گوساله یا توله سگی است که پسر دختر رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) یعنی حسین بن علی (علیه السلام) را خواهد کشت و این ماجرا بگذشت تا حادثه کربلا پیش آمد و وی متولی قتل حسین (علیه السلام) شد. جناب علامه می‌گوید: احادیث و اخبار در این زمینه بیش از اینها است که دوست و دشمن نقل کرده‌اند ولی ما به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

۱۵- استجابت دعای علی (ع):

پانزدهمین امتیاز مولی بر دیگر صحابه در این بود که حضرتش (علیه السلام) مستجاب الدعوة بودند آن هم بلافاصله دعایشان مستجاب می‌شد و احدی از اصحاب در این امر با حضرتش مشترك نبودند و هر کس اینچنین باشد او افضل الناس است پس علی (علیه السلام) افضل الناس است.

امّا اثبات صغری: خبرهای متواتر در این زمینه از مولی (علیه السلام) نقل شده از جمله اینکه حضرت در حق بسر بن ارطاة نفرین کرده و فرمود:

اللهم ان بسرا باع دینه بدنیاه فاسلبه عقله و لا تبق له من دینه ما یستوجب به علیك رحمتك نفرین علی مستجاب شده و بسر دیوانه شد.

و از جمله اینکه مردی بود به نام عیزار که متهم به جاسوسی برای لشکر معاویه بود مولی به او فرمود: می‌گویند تو جاسوس معاویه هستی، وی گفت: دروغ می‌گویند، حضرت فرمود: اگر تو دروغ می‌گوئی خدای تو را کور سازد، و طبق نقل یك هفته طول نکشید که کور شد.

و از جمله اینکه گروه زیادی از صحابه رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) در داستان غدیر خم شاهد و ناظر بودند و دوازده نفر از انصار بر نفع مولی شهادت دادند ولی انس بن مالك سکوت کرد مولی فرمود: ای انس چه



چیز تو را از شهادت دادن مانع می‌شود درحالی‌که تو هم همان سخنان را که این دوازده نفر شنیده‌اند شنیده‌ای؟ عرض کرد: یا علی من پیر مرد شده و آن خاطره را فراموش کرده‌ام حضرت فرمود: بار الها اگر انس دروغ می‌گوید او را به مرض پیسی مبتلا کن بگونه‌ای که رسواکننده باشد و حتی عمامه هم نتواند آن را بپوشاند و طولی نکشید که انس به مرض برص مبتلا شد.

و از جمله اینکه زید بن ارقم هم این شهادت را کتمان نموده و بینائی خود را از دست داد و جز از اینها از وقائع مشهوره‌ای که در کتب ثبت و ضبط است. و اثبات کبری بدیهی است.

۱۶- معجزات مولی علی:

شانزدهمین ویژگی منحصر به فرد مولی علی در میان صحابه رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) عبارتست از معجزات فراوانی که بدست مبارك حضرت (علیه السلام) بوقوع پیوسته و هر کس چنین باشد او افضل الناس است پس مولی علی (علیه السلام) افضل است و پاره‌ای از معجزات حضرتش در لابلای مباحث گذشته بیان شد از قبیل سخن گفتن با اژدها و کندن در قلعه خیبر و ردّ شمس و محاربه با جنیان و ...

۱۷- قرابت مولی علی از پیامبر:

هفدهمین فضیلت علی (علیه السلام) آنست که حضرتش نزدیك‌ترین انسان به رسول خدا از لحاظ نسب بوده چون پسر عموی ابوینی بوده و هر کس به رسول خدا نزدیکتر باشد او افضل است پس مولی افضل است و نیز حضرت (علیه السلام) از قبیله بنی هاشم بوده و هر کس از این قبیله باشد پس او افضل است چون پیامبر اکرم فرموده: خداوند از فرزندان اسماعیل قریش

شرح کشف المراد، ص: ۴۸۴

را انتخاب فرمود [قریش جد دوازدهم پیامبر بوده] و از فرزندان قریش هم هاشم را برگزید [هاشم جدّ دوّم رسول خدا بوده] پس هاشم برگزیده خدا است و واضح است که این یك امتیاز است پس هر کسی به هاشم منتسب باشد افضل است [البته از این حیث افضل است ولی ملاك عمل خود انسان است].

۱۸- علی برادر پیامبر است:

هیجدهمین افتخار مولی در میان صحابه عبارتست از برادری علی با پیامبر.

توضیح اینکه: هنگامی که رسول خدا میان صحابه دو به دو عقد اخوت ایجاد نمود و هر کسی را با کس دیگر که در شرافت و فضیلت برابر بودند با هم برادر ساخت پیامبر خدا مشاهده نمود که علی (علیه السلام) افسرده خاطر شده است، فرمود: یا علی سبب این ملامت چیست؟ عرض کرد: یا رسول اللّه تو میان صحابه دو نفر دو نفر عقد اخوت ایجاد کردی ولی مرا تنها گذاشتی، حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: یا علی من تو را برای خودم نگاهداشته‌ام که با تو عقد برادری در بندم سپس فرمود: آیا دوست نداری که تو برادر من و وصی من و جانشین من پس از من باشی؟ عرض کرد:

چرا یا رسول اللّه، حضرت (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) با علی (علیه السلام) عقد اخوت بست نه با سایر صحابه پس علی (علیه السلام) از دیگران افضل خواهد بود.

۱۹- دوستی علی (ع) واجب است:

نوزدهمین فضیلت مولی علی (علیه السلام) بر جمیع صحابه رسول

شرح کشف المراد، ص: ۴۸۵

خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) در اینست که تنها محبت و دوستی آن حضرت بر دیگران فرض و واجب است و این امتیاز برای احدی از صحابه نیست و دلیل وجوب محبت و مودت مولی آنست که حضرتش از اولی القربی [صاحبان قرابت به پیامبر] است و قرآن مودت آنها را فرض فرموده: آنجا که می‌گوید قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبی پس دوستی ذوی القربی و در رأس آنها علی (علیه السلام) بر ما مسلمانان واجب است و لا ریب در اینکه هر کس واجد این صفت باشد از دیگران افضل است پس علی از دیگران برتر است.

۲۰- علی و یاری پیامبر:

بيستمين ويژگى منحصر به فرد مولى على (عليه السلام) از ميان صحابه حضرت (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) اينست كه على (عليه السلام) تنها كسى است كه از سوى خدا مدال افتخار يارى كننده پيامبر به او داده شد و اين افتخار نصيب احدى از صحابه ديگر پيامبر نشد و دليل مطلب قرآن است آنجا كه مى‌فرمايد: فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ كه منظور از صالح المؤمنين به اتفاق همه مفسران على (عليه السلام) است و مولى معانى گوناگونى دارد كه در اينجا مراد از مولى ناصر و يارى رسان است زيرا كه قدر مشترك ميان خدا و جبرئيل و على (عليه السلام) نسبت به پيامبر همين امر بوده و على را سومين از سه كس يارى‌كننده قرار داد و با آوردن كلمه هو مولاة ...

حصر را فهمانيد پس اين افتخار از آن على است و هر كس يارى كننده پيامبر باشد از ديگران افضل است پس على افضل است.

شرح كشف المراد، ص: ۴۸۶

۲۱- على و انبياء:

افتخار ديگر مولى در اينست كه حضرتش با انبياء پيشين برابر بوده پس از ساير صحابه افضل است زيرا بالاتفاق انبياء الهى از صحابه پيامبر افضل بوده‌اند و على (عليه السلام) مساوى افضل است پس مساوى الافضل افضل و دليل بر اينكه على (عليه السلام) با انبياء سلف برابر بوده حديث نبوى است كه بيهقى در سنن خود نقل نموده كه حضرت نبوى فرمود: من احب ان ينظر الى آدم فى علمه [و علم آدم الاسماء كلها] والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه [ان ابراهيم لأواه حليم] والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن أبي طالب، پس على (عليه السلام) داراى دانش بى‌پايان جناب آدم و داراى تقواى فوق العاده جناب نوح و داراى حلم شگفت‌آور جناب ابراهيم و داراى هيبت عظيم موسوى و داراى عبادت طاقت‌فرساى عيسوى مى‌باشد و احدى از صحابه اين افتخار را ندارند.

۲۲- على (ع) از زبان پيامبر (ص):

بيست و دومين امتياز مولى (عليه السلام) بر جميع صحابه اينست كه در موارد فراوانى از فضيلت على و كمالات حضرتش بر ديگران خبر داده و به امامت على (عليه السلام) پس از خود تصريح نموده است كه بعنوان نمونه موارد ذيل را تقديم مى‌داريم:

۱- حديث طير مشوى: روزى مرغ بريان كرده‌اى را براى نبى اكرم هديه آوردند حضرتش دعا فرمودند: اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطائر يعنى بار الها محبوبترين بندگانت را برسان تا با من از اين مرغ بريان شده تناول كند، على ابن أبي طالب آمده و با حضرت تناول فرمودند و در

شرح كشف المراد، ص: ۴۸۷

حديث ديگر آمده: اللهم ادخل الى احب اهل الارض اليك و اين حديث را انس بن مالك و سعد بن ابى وقاص و ابو رافع غلام رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) و ابن عباس نقل نموده‌اند و ابى جعفر اسكافى و ابو عبد اللّه بصرى براى اثبات افضليت على بر ابو بكر و ديگران به اين حديث تكيه نموده‌اند و ابو عبد اللّه بصرى مدّعى شد كه اين حديث در ميان صحابه مشهور است و احدى سخن وى را انكار نكرد پس روايت فوق متواتر خواهد بود.

۲- حدیث منزلت: پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) به علی فرمود: انت منی بمنزلة هارون من موسی الّا انه لا نبی بعدی که سابقا حدیث را توضیح دادیم و اجمال قضیه در اینجا آنست که جناب هارون افضل مردم زمان خویش در نزد موسی بود پس جناب علی (علیه السلام) هم افضل اهل زمان در نزد پیامبر خواهد بود.

۳- حدیث غدیر: هنگامی که نبی اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) از حجة الوداع برمی‌گشت در غدیر خم برای مسلمانان خطبه خواند و فرمود: معاشر المسلمین الست اولی منکم بانفسکم؟ قالوا بلی یا رسول اللّه، فاخذ بید علی (علیه السلام) و قال: من کنت مولاه فهذا علی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاده و انصر من نصره و اخذل من خذله و ادر الحق مع علی کیفما دار یعنی بار الها حق را با علی دور بده هر گونه که علی دور بزند یعنی به هر سمتی علی رو کند و به هر گونه بچرخد حق با علی بوده و دور وجود علی می‌چرخد علی آن نقطه مرکزی دائره وسیع حق است و ما سابقا توضیح دادیم که مراد از مولی در این حدیث اولی به تصرف بودن است و هنگامی که علی (علیه السلام) از هر انسانی نسبت به جان خودش اولی به تصرف باشد در جان و مال مؤمنین پس او از دیگران افضل خواهد بود و همگان باید تحت ولایت امری او باشند.

اشکال: برخی از اهل سنت می‌گویند: مراد به این مولی در حدیث

شرح کشف المراد، ص: ۴۸۸

ولاء عتق است.

بیان مطلب: می‌گویند مشاجره‌ای میان علی (علیه السلام) و زید بن حارثه پیش آمده و علی (علیه السلام) فرمود انت مولای یعنی تو غلام آزادشده دست منی، زید گفت: نه خیر من مولای رسول خدایم نه مولای تو این خبر به پیامبر رسید حضرت فرمودند: من کنت مولاه فهذا علی مولاه ...

جواب: اولا: ولاء عتق اختصاص به علی (علیه السلام) ندارد بلکه مال همه اقارب پیامبر است چون کسی که آزاد شده قبیله‌ای باشد او را ولاء همان قبیله گویند و زید آزاد شده بنی هاشم است پس او هاشمی بالولاء است و این مختص به علی نیست درحالی‌که حدیث در مقام اختصاص و حصر است.

و ثانیا: خلیفه دوم یعنی عمر خطاب پس از سخنان پیامبر در غدیر خم جلو آمده و به علی (علیه السلام) گفت: هنیئا لك اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة و نیز عایشه و انصار هم پس از آن به علی (علیه السلام) می‌گفتند:

ای مولای ما، و واضح است که اینها را نتوان به ولاء عتق حمل نمود.

و ثالثا: صدر حدیث این معنا را نفی می‌کند چون پیامبر فرمود: الست اولی منکم بانفسکم که سخن از اولویّت به انفس شما است و این چه ربطی با ولاء عتق دارد.

۴- پیامبر فرمود: ذو الثدیه [صاحب پستان که قبلا قصه‌اش آمد] را بهترین خلق و بهترین خلیفه و جانشین پیامبران خواهد کشت و در روایتی فرمود: او را بهترین انسان امت من خواهد کشت و مولی علی او را کشت. و به فاطمه (علیها السلام) فرمود: خداوند بر اهل زمین نظر نموده و آگهی یافت و از میان آنان پدرت را انتخاب فرموده و او را

پیامبر قرار داد سپس بار ثانی نظر فرمود و از میان زمینیان شوهرت علی (علیه السلام) را اختیار فرمود و مرا فرمان داد که تو را به ازدواج او در آورده و او را وصی و جانشین خویش سازم.

شرح کشف المراد، ص: ۴۸۹

عایشه می‌گوید: در محضر پیامبر بودم، علی (علیه السلام) وارد شد، رسول خدا فرمودند: هذا سید العرب عایشه می‌گوید: عرض کردم یا رسول اللّه آیا شما خود سید عرب نیستید؟ فرمودند: انا سید العالمین و هذا سید العرب.

انس بن مالك روایت می‌کند: رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: انت اخی و وزیری و خیر من اترکه بعدی تقضی دینی و تنجز موعدی [یعنی دیون مرا ادا کرده و وعده‌های مرا وفا می‌کنی و علی پس از وفات پیامبر ندا داد که هر کس از رسول خدا طلبی دارد یا به نزد حضرتش امانتی دارد از من بخواهد تا ادا کنم].

مردی از عایشه راجع به جنگ جمل پرسید او جواب داد که به قضا و قدر الهی بود و من مجبور بودم، دوباره آن مرد از عایشه راجع به علی (علیه السلام) سؤال نمود، عایشه گفت: سؤال نمودی از من راجع به کسی که محبوبترین انسان پیش رسول خدا و همسر محبوبترین زن در نزد رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) است.

پیامبر به فاطمه فرمود: آیا راضی نیستی از اینکه من تو را به همسری بهترین فرد امتم در آوردم.

سلمان روایت می‌کند: رسول خدا فرمود: خیر من اترك بعدی علی بن أبي طالب.

عبد اللّه بن مسعود نقل می‌کند: پیامبر خدا فرمود: علی خیر البشر فمن ابی فقد کفر.

ابو سعید خدری نقل می‌کند: پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود:

افضل امتی علی بن أبي طالب.

حال ای طالبان حق و حقیقت و ای کنندگان لباسهای تعصب و جاهلیت

شرح کشف المراد، ص: ۴۹۰

وای دور ریزندگان کینه‌های بدر و حنین و خیبر و احد و ... آیا این مبلغ برای روشن شدن حق کافی نیست؟ آری در خانه اگر کس است یك حرف بس است و ما علی الرسول الّا البلاغ.

۲۳- علی لحظه‌ای به خدا کفر نورزید:

امتیاز منحصر به فرد دیگر مولی از میان همه صحابه آنست که علی (علیه السلام) آنی به خدا کفر نورزید بلکه از هنگامه بلوغ و بلکه پیش از آن موحد و مؤمن به خدای یگانه بود بر خلاف سایر صحابه که در دوران جاهلیت تمام آنها مدتی را به کفر و بت‌پرستی سپری کرده‌اند و واضح است که انسانی که حتی یك لحظه کافر نبوده بمراتب افضل است از انسانهائی که سالیان متمادی را در کفر به سر برده و پس از پیامبر ایمان آوردند.

۲۴- خدمات علی به اسلام:

مولی علی (علیه السلام) از همه صحابه بیشتر به اسلام و مسلمین و جامعه اسلامی و بلکه بشریت خدمت نموده و هر کس اینچنین باشد ارزش او عند اللّه و عند الرسول و عند الخلق از همگان بیشتر است پس علی افضل است.

اثبات صغری: کافی است به گذشته برگردیم و فداکاریهای مولی و جنگهای سخت علی با مشرکین و تحمل مصائب طاقت فرسا در راه اسلام و گشودن بلاد و کشورهای بسیاری بدست علی و تقویت شوکت اسلام و مسلمین بدست علی را مورد مطالعه دوباره قرار دهیم تا تصدیق کنیم این از شمشیر زدنهای مولی که یك ضربت شمشیرش در جنگ خندق افضل از عبادات جن و انس آمده، آن از زهد مولی که همه زاهدان و سالکان سبیل اللّه و ریاضت‌کشان



افتخار رهروی راه علی را دارند و آن از جود و سخاوت علی که تمام ما یملك خویش را در راه خدا انفاق نمود و آن از حسن خلق علی و آن از عبادات و شب‌زنده‌داریهای علی (علیه السلام) و آن هم از دانش بی‌پایان مولی علی (علیه السلام) و اثبات کبری روشن است و از بدیهیات است.

۲۵- علی و کمالات جسمی و روحی:

بیست و پنجمین و آخرین امتیاز مولی علی (علیه السلام) که در این کتاب آمده اینست که مولی علی (علیه السلام) جامع همه کمالات بوده و در این امر احدی از صحابه با او همسان و هماورد نبوده پس علی (علیه السلام) افضل است.

امّا مقدمه اول: بطور کلی کمالات سه شعبه دارد:

۱- کمالات نفسانیه و روحی.

۲- کمالات جسمانیه و بدنی.

۳- کمالات خارجیه.

امّا کمالات نفسانی علی: علی در این بخش به نهایت درجه کمال رسیده بود زیرا کمالات نفسانیه عبارتند از علم و دانش، زهد و وارستگی، شجاعت و قهرمانی، سخاوت و بخشندگی، حسن خلق و عفت چشم و زبان و همه اعضاء و جوارح و ... و مولی در این امور شبیه و همانندی پس از رسول خدا نداشت بلکه گوی سبقت را در میدان مسابقه خیرات از همگان ربوده بود.

و امّا کمالات جسمانی: با اینکه مولی (علیه السلام) قلیل الغذاء بوده و خشن‌ترین خوراکیهای را می‌خورد و خشن‌ترین لباسها را می‌پوشید و بیشتر وقتها روزه دار بود و همه شبها را به عبادت سپری می‌کرد مع ذلك شیر بیشه شجاعت بود و در میادین نبرد زهره ابطال از شنیدن نام علی آب می‌شد و پشت

گردنکشان می‌لرزید حضرتش در کوبیدن پهلوانان نامی عرب و جدا کردن سرهای آنها مهارت تام داشته و همانند سر کردن قلمها سر قهرمانان را از بدن جدا می‌کرد و ضربت مولی هرگز خطا نداشت و هیچگاه دوباره ضربت نمی‌زد بلکه با یك ضربت کار حریف را می‌ساخت و مولی علی (علیه السلام) در قلعه خیبر را کند با اینکه هفتاد نفر انسان قوی و نیرومند از نقل آن ناتوان بودند و ...

و امّا کمالات خارجیه: یکی از کمالات خارجیه نسبت مولی است که احدی با علی در نسب شریفش مساوی نبود زیرا که عباس عموی پدری پیامبر بود ولی علی (علیه السلام) پسر عموی ابوینی رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) بود که بالاجماع مقدم است و نیز حضرت (علیه السلام) هاشمی بود هم از جانب پدر و هم از جانب مادر چون پدر ابو طالب بن عبد المطلب بن هاشم است و مادر فاطمه بنت اسد بن هاشم است و این افتخار بزرگ است که نصیب دیگر صحابه نبود یکی از کمالات خارجیه مسأله مصاهرت و دامادی است مولی علی (علیه السلام) داماد رسول خدا و همسر سیده زنان عالمیان است البته عثمان هم داماد رسول خدا بود منتهی فاطمه زهرا (علیها السلام) در میان دختران رسول خدا می‌درخشید و احدی را با او قیاس نتوان کرد مقام و منزلت زهرا در نزد پیامبر بر کسی پوشیده نیست تا آنجا که هرگاه فاطمه وارد می‌شد رسول خدا از جای برمی‌خواست و استقبال می‌کرد که با احدی از زنان دیگر این عمل را انجام نداد و مکرر می‌فرمود سیده زنهای جهانیان در بهشت چهار نفرند و یکی از آنها فاطمه است پس دامادی مولی هم حسابی ویژه دارد.

یکی دیگر از کمالات خارجیه دارا بودن اولاد و فرزندان صالح است مولی علی از این بعد هم بی‌نظیر بود زیرا خداوند به او فرزندانی عطا فرمود به نامهای حسن و حسین که هر دو امام و پیشوای بر حق بوده و هر دو سید و آقای جوانان اهل بهشت می‌باشند و پیامبر اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم)

شرح کشف المراد، ص: ۴۹۳

این دو نور دیده‌اش را در نهایت درجه دوست می‌داشت تا آنجا که گاهی پشت خود را بر زمین قرار می‌داد و خود را مرکب می‌ساخت برای اینکه حسنین سوار شوند و گاهی صدای بره‌ها و گوسفندها را در می‌آورد و بع بع می‌کرد تا آنها را شادمان سازد سپس خداوند به حسن (علیه السلام) فرزندانی داد که هر کدام در بزرگواری و انسانیت ضرب المثل بودند همانند حسن مثنی و حسن مثلث و عبد اللّه بن حسن مثنی و نفس زکیه و ... و به امام حسین (علیه السلام) فرزندانی عطا فرمود که هر کدام به نوبه خویش امام و جانشین پیامبر بودند و نه تن از فرزندان امام حسین (علیه السلام) امامت خلق را داشتند یعنی زین العابدین (علیه السلام)، محمد بن علی (علیه السلام)، امام صادق و امام کاظم و امام رضا و امام جواد و امام هادی و امام عسکری و حضرت حجت عجل اللّه تعالی فرجه الشریف و هر کدام از اینها در نشر علم و حکمت و عرفان و فضیلت بی‌نظیر بودند تا آنجا که بزرگان علم و عرفان افتخار خدمت آنها را داشتند بعنوان نمونه: بایزید بسطامی افتخار می‌کند که سقاء خانه امام جعفر صادق (علیه السلام) است و معروف کرخی که بدست امام رضا مسلمان شده بود افتخار دربانی حضرتش را داشت تا مرد و بزرگان علم و دین افتخار شاگردی آنان را داشتند بعنوان مثال: از مالك بن انس هنگامی که دم در منزل مسئله‌ای را می‌پرسیدند در آنجا جواب نمی‌داد به او گفتند چرا همانجا جواب نمی‌دهی؟

گفت: من دانش را از امام جعفر صادق (علیه السلام) آموخته‌ام و هنگامی که به محضر حضرتش بار می‌یافتم تا حکمی و مطلبی از او بیاموزم امام برخاسته و فاخرترین جامه‌هایش را می‌پوشید و عطر استعمال می‌کرد و در بالاترین جای منزل می‌نشست و حمد خدا می‌کرد سپس مطلبی به ما می‌آموخت شگفتا از این تعظیم امام صادق

(علیه السلام) در برابر علم و امّا استفاده‌های علمی ابو حنیفه از امام صادق (علیه السلام) بر کسی پوشیده نیست حال این امتیازات

شرح کشف المراد، ص: ۴۹۴

تنها برای علی و اولاد علی (علیهم السلام) بود و احدی در این فضائل با آنان شریك و هماورد نبوده و نخواهد بود.

باری ما در این مطلب هفتم نوعا به ترجمه عبارات اکتفا کردیم زیرا که اگر می‌خواستیم یکایك این قصص و حوادث را توضیح دهیم مجلدات فراوانی باید ردیف می‌شد و در آن صورت از شرح یك کتاب خارج می‌شد ولی جویندگان می‌توانند در هر کدام از زمینه‌های مذکور به کتب مربوطه مراجعه کنند.

شرح کشف المراد، ص: ۴۹۵

(مسأله هشتم) امامت سایر ائمه (ع)

هشتمین مسأله از مسائل باب امامت پیرامون امامت سایر ائمه (علیهم السلام) است یعنی امام حسن مجتبی (ع) و امام حسین (ع) و امام علی بن الحسین (ع) و امام محمد بن علی (ع) و امام جعفر بن محمد (ع) و امام موسی بن جعفر (ع) و امام علی بن موسی (ع) و امام محمد بن علی (ع) و امام علی بن محمد (ع) و امام حسن بن علی (ع) و امام محمد بن الحسن القائم المنتظر عج اللّه تعالی فرجه الشریف، جناب خواجه طوسی برای اثبات امامت این یازده گوهر تابناك عالم ولایت و امامت سه دلیل آورده‌اند:

دلیل اوّل: حدیث نبوی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) که گاهی با نام و نشان این یازده تن را ذکر فرموده و گاهی بطور مجمل فرموده حسین فرزندم امام است و پسر امام است و برادر امام است و پدر نه نفر از ائمه (علیهم السلام) است که نهمین آنها قائم آنان است و این روایات در نزد شیعه در حدّ تواتر نقل شده خلفا عن سلف و در نزد عامه هم از طرق گوناگون نقل گردیده است.

و نیز از مسروق روایت شده که: روزی ما در حضور عبد اللّه بن مسعود بودیم جوانی رسیده عرض کرد: آیا پیامبر به شما فرموده که پس از وی چند نفر خلیفه و جانشین او خواهند بود؟ ابن مسعود گفت: تو خیلی جوانی و شگفتا که غیر از تو هیچ‌کس این سؤال را از من ننموده اینك جواب بشنو: آری

شرح کشف المراد، ص: ۴۹۶

پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) برای ما بازگو نموده و فرموده: عدد خلفاء و جانشینان من دوازده نفر خواهد بود به تعداد نقباء بنی اسرائیل.

دلیل دوّم: سابقا مبرهن ساختیم این معنا را که امام پس از پیامبر (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) باید معصوم باشد و غیر از این دوازده نفر بالاجماع هیچ‌کس معصوم نیست پس الّا و لا بد باید آن معصوم همینها باشند وگرنه لازمه‌اش آنست که زمانی از وجود معصوم (علیه السلام) خالی باشد و این از محالات است کما ذکرناه سابقا.

دلیل سوّم: تمام کمالات نفسانیه و جسمانیه‌ای که در یك رهبر و امام جامعه باید باشد و در علی بن أبي طالب (ع) وجود داشت در فرد فرد این یازده نفر نیز موجود است و هرکدامشان همانگونه که خود انسان کاملند راهنمای دیگران

به سمت کمال هم هستند و این دلیل بر لیاقت آنها برای امامت است زیرا که هر کدام از اینها در زمان خویش از همگان افضل بوده‌اند و واضح است که تقدیم مفضول بر فاضل عقلا قبیح است پس باید اینان امامان باشند.

علامه می‌فرماید: این برهان سوم یك برهان لمی است یعنی از علت به معلول رسیدن وجود این فضائل و کمالات علت امام بودن و استحقاق رهبری معلول آن است.

شرح کشف المراد، ص: ۴۹۷

(مسأله نهم) (احکام مخالفین)

در این مسأله بطور مختصر به احکام مخالفین و اهل سنت اشاره می‌کنیم:

بطور کلّی هر فرد یا گروهی که با علی (علیه السلام) جنگید و جزء محاربین بود از دیدگاه شیعه کافر محسوب می‌گردد و کلیه احکام کفر بر او مترتب می‌شود و لذا خوارج نهروان محکوم به کفر هستند و دلیل مطلب اینست که رسول خدا (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرموده یا علی حربك حربی یعنی محاربه با تو محاربه با من است و لا ریب در اینکه موضوعا چنین نیست پس منظور حکما است یعنی محاربه با علی در حکم محاربه با پیامبر و همان احکام را دارد و به منزله آنست و بدون شك محارب با خدا و رسول خدا کافر است پس محارب با علی هم که علیه امام (علیه السلام) شمشیر برداشته و جنگیده کافر خواهد بود.

و امّا مخالفین علی (علیه السلام) یعنی کسانی که ولایت و امامت بلا فصل حضرت را منکرند ولی ناصبی هم نیستند اهل حرب با علی هم نیستند و خلاصه نوع برادران اهل سنت و جماعت.

راجع به اینها فتاوای فقهاء شیعه متفاوت است:

۱- گروهی از علماء شیعه مثل ابن ادریس صاحب سرائر فتوا به کفر آنها داده است بدلیل اینکه اینها یکی از ضروریات دین را انکار نموده‌اند و انکار ضروری دین بالاجماع سبب کفر است و آن ضروری دین عبارتست

شرح کشف المراد، ص: ۴۹۸

از حدیث‌های متواتره‌ای که دالّ بر امامت بلا فصل علی (علیه السلام) است.

۲- سایر فقهاء شیعه می‌گویند: مخالفین مولی (علیه السلام) فاسق‌اند و احکام فاسق بر آنها بار می‌شود ولی محکوم به کفر نیستند و خود اینها سه دسته شده‌اند.

۱- گروهی بر آنند که مخالفین علی (علیه السلام) مخلّد در نار خواهند بود همانند کفار بدلیل اینکه مستحق بهشت نیستند زیرا شرط قبولی عمل اعتقاد به ولایت است و در حدیث آمده: اگر انسانی تمام عمر شبها را تا صبح عبادت کند و روزها را روزه بگیرد و تمام سالها را حج رود و تمام اموالش را در راه خدا صدقه دهد ولی اعتقاد به ولایت ائمه (علیهم السلام) نداشته باشد ارزشی ندارد.

۲- گروهی بر آنند که مخالفین علی (علیه السلام) مخلّد در نار نیستند بلکه همانند فساق از شیعه پس از مدتی عذاب از جهنم خارج و وارد بهشت می‌گردند.

۳- و گروهی بر آنند که آنها از آتش خارج می‌شوند چون عاملی که موجب خلود در نار است شرك و كفر و بت‌پرستی است که در آنها نیست ولی وارد بهشت هم نمی‌شوند چون استحقاق ثواب و رسیدن به نعمتهای بهشتی در گرو ایمان است یعنی اعتقاد به ولایت ائمه و آنها ندارند.

در خاتمه سخنی از مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمه ص ۴۰ نقل می‌کنم:

ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن فيجوز اغتياب المخالف كما يجوز لعنه و توهم عموم الآية كبعض الروايات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان احكام الاسلام عليهم الّا

شرح کشف المراد، ص: ۴۹۹

قليلا مما يتوقف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة و حلّ ذبائحهم و مناكحتهم و حرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة و نسائهم لان لكل قوم نكاحا.

پایان مبحث امامت

شرح کشف المراد، ص: ۵۰۱

(المقصد السادس فى المعاد و الوعد و الوعيد)

(المسالة الاولى) فى امكان خلق عالم آخر

مقدمه: یکی از اصول عقیدتی که همه ملیین عالم یعنی پیروان ادیان آسمانی و متکلمین اسلام و مسیحیت و یهودیت بدان معتقدند اصل معاد می‌باشد که پس از مسأله مبدء و باری تعالی اصلی به عظمت آن وجود ندارد و شعار تمامی انبیاء عظام دعوت به اصل معاده بوده است و از دیدگاه اسلام منکر معاد و قیامت کافر محسوب می‌شود، کلمه معاد ممکن است اسم زمان باشد و به معنای زمان عود یا بازگشت باشد و ممکن است اسم مکان بوده و به معنای مکان عود باشد و در اصطلاح علم کلام معاد عبارتست از روزی که همه موجودات زنده پس از مردن و پراکنده شدن اجزائشان دوباره در آن روز مجتمع شده و زنده گردیده و به منظور مجازات عمل یعنی ثواب یا کیفر برانگیخته می‌شوند با حفظ این مقدمه کوتاه می‌گوئیم:

پیرامون اصل معاد مسائل فراوانی مطرح است که در کتاب شریف

شرح کشف المراد، ص: ۵۰۲

کشف المراد حدود شانزده مسأله عنوان شده که برخی از آنها مستقیما مربوط به مسأله معاد است و پاره‌ای از آن مسائل جزء ملحقات می‌باشند نخستین مسأله در باب معاد عبارتست از امکان خلقت عالم دیگری مماثل با این عالمی که ما در او زندگی می‌کنیم.

جناب شارح می‌فرماید: از آن رهگذر که اثبات معاد وابسته به این مسأله است لذا جناب مصنف بحث معاد را با این مسأله آغاز نموده است [بیان مطلب: ممکن است گروهی طبیعی مکتب و دهری مسلك و ماتریالیست باشند و بگویند: غیر از این جهان، جهان دیگری نیست بلکه هر چه هست همین زندگی مادی و دنیوی است بدنیا می‌آئیم و

می‌میریم و پس از مرگ تبدیل به خاك می‌شویم و دیگر اثری از ما نیست، و خبری از مجازات عمل نیست قرآن از زبان این گروه می‌فرماید: وَ قالُوا ما هِيَ إِلَّا حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَ نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ «سوره جاثیه/ ۲۴» و امیر المؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه خطبه ۱۳۳ می‌فرماید: انما الدنیا منتهی بصر الاعمی، لا یبصر ما ورائها شیئا و البصیر ینفذها بصره و یعلم ان الدار ورائها فالبصیر منها شاخص و الاعمی الیها شاخص، و البصیر منها متزود و الاعمی لها متزوّد یعنی:

دنیا منتهای دید کور دلان است که در ماورای آن چیزی نمی‌بینند اما شخص بصیر دیدش در آن نفوذ می‌کند و از آن می‌گذرد و می‌داند که سرای جاویدان در وراء آنست بنا بر این شخص بصیر بدنیا آماده کوچ است و کور دل چشمش را بآن دوخته بینایان از آن زاد و توشه بر می‌گیرند و نابینایان برای آن زاد و توشه می‌اندوزند و ممکن است گروهی معتقد باشند که پس از مرگ هم روح انسانی باقی است و پاداش یا کیفر هم دارد منتهی نه در عالم دیگر بلکه در همین عالم مجازات ببیند از راه تناسخ یعنی انسان صالح و شایسته کار پس از اینکه می‌میرد و روحش از این تن خاکی مفارقت می‌کند به بدن موجود دیگری منتقل

شرح کشف المراد، ص: ۵۰۳

شده و در آن قالب متنعم می‌گردد و متقابلا انسان طالح و شریر پس از مرگ نفس ناطقه او به بدن موجود دیگری منتقل شده و در آن معذّب می‌گردد بدون اینکه عالم دیگری در کار باشد، حال ما باید ثابت کنیم که عالم دیگری غیر از این عالم هست که انسانها در آن جهان با همین بدن و روح محشور گردیده و به جزای اعمال خویش می‌رسند و اولین قدم در جهت اثبات این مدّعا بحث از امکان خلق عالم دیگر است] در رابطه با امکان و استحاله جهان دیگر دو نظریه وجود دارد:

۱- دانشمندان علم کلام می‌گویند: آفرینش جهان دیگری غیر از این عالم ممکن است.

۲- گروهی از فلاسفه قدیم می‌گویند: خلقت عالم دیگر از محالات است.

امّا متکلمین دو دلیل برای اثبات امکان آورده‌اند:

۱- دلیل عقلی ۲- دلیل سمعی امّا العقل: از قواعد مسلمه عقلیه که رئیس الحکماء جناب ابن سینا آن را بیان داشته قاعده ذیل است:

(حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء)

یعنی دو یا چند چیزی که مماثل یکدیگر و از یك طبیعت و ماهیتند در احکام و محمولات مساوی‌اند باین معنی که هر حکمی بر یکی از آن دو فرد روا و جایز باشد بر فرد دیگر هم روا است و هر حکمی بر احدهما غیر ممکن باشد بر دیگری هم ناروا است فی المثل انسان یك مفهوم کلی است و اگر در خارج یك فرد از این طبیعت یافت شد یقینا فرد و افراد دیگری از آن هم قابلیت تحقق

شرح کشف المراد، ص: ۵۰۴

خواهند داشت زیرا وجود اولین فرد دلیل بر ممکن الوجود بودن آن طبیعت است و اگر ممکن الوجود شد عقل هیچ دلیلی بر انحصار آن به فرد واحد نمی‌شناسد و حکم می‌کند به امکان فرد دوم و دهم و صدم و هزارم و ... و اگر یکی

از افراد این طبیعت استعداد عالم شدن را داشت دلیل آنست که همین حکم برای سایر افراد هم ثابت است یعنی آنها نیز قابلیت دانشمند شدن را دارند و هکذا در جنبه احکام سلبیه حال در ما نحن فیه جهانی که ما در او بسر می‌بریم با ویژگیهائی که دارد از قبیل کوه و دشت و صحرا و چمن و درخت و میوه و آب و خاك و آتش و ... ممکن الوجود است زیرا که وجود خارجی دارد و بقول حکماء ادلّ دلیل علی امکان شيء وقوعه و اگر ممکن نبود واقع هم نمی‌شد حال که این فرد از عالم محقق شده پس وجود مماثل و فرد دیگر هم ممکن است زیرا که حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء.

و امّا النقل: قرآن در سوره یس پس از یك سلسله مباحث معادشناسی در آیه/ ۸۱ می‌فرماید: أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ یعنی آیا آن ذاتی که آسمانها و زمین را آفرید قدرت ندارد که مثل آنها [عالم دیگر] را بیافریند؟ چرا قادر است و هم او بسیار آفریننده و دانا است. این آیه شریفه تصریح می‌کند که آفرینش مثل این آسمانها و زمین مقدور خداوند است و ما در مباحث خداشناسی اثبات کردیم که تنها امور ممکن الوجود متعلق قدرت واقع می‌شوند امّا امور محال هرگز در تحت قدرت واقع نمی‌شوند و این منافاتی با نامتناهی بودن قدرت الهی ندارد زیرا که فاعل فاعلیتش تام است ولی قابل هم باید قابلیتش تام باشد کما مرّ.

و امّا فلاسفه قدیم: اینها نیز دو برهان اقامه کرده‌اند بر استحاله آفرینش عالم دیگری مثل عالم ما.



برهان اوّل: این برهان بر یك قاعده عقلیه مبتنی است و آن اینکه خلاء در عالم محال است و این مطلب در مباحث امور عامه با برهان به اثبات رسیده با حفظ این مبدء اصل استدلال اینست: اگر جهان دیگری یافت شود هرآینه کروی شکل خواهد بود زیرا که شکل طبیعی همه اجسام کره است [و کره به جسمی می‌گویند که او را سطح واحدی احاطه و نسبت مرکز آن به سطح از اطراف و جوانب یکسان باشد و یا خطوطی که از مرکز به سطح آن وصل شوند همه موازی و از لحاظ اندازه یکسان باشند و هر یك از افلاك سماوی کروی الشکل‌اند و از این جهت آنها را کرات سماوی گویند. «فرهنگ علوم عقلی ص ۴۸۷»] و اگر عالم دیگر هم کروی بود از دو حال خارج نخواهد بود:

۱- یا هر دو عالم و هر دو کره متلاقیانند یعنی در نقطه معینی با هم مماسند شبیه دو توپ که کنار هم و متصل به هم قرار گرفته باشند ().

۲- و یا هر دو کره از هم متباینند همانند دو توپی که از هم فاصله دارند حال هر کدام از این دو فرض که باشد مستلزم خلاء است و خلاء محال است پس وجود چنین عالمی محال است.

جواب ما: اوّلا ما قبول نداریم که حتما آن عالم ثانی هم کروی الشکل باشد بلکه من الممکن که آن عالم کروی نباشد و در نتیجه مشکل لزوم خلاء در کار نیست و ثانیا بر فرض بپذیریم که عالم دومی هم کروی است بازهم قبول نمی‌کنیم که مستلزم خلاء باشد زیرا دو صورتی که شما تصویر کردید هر دو مال موردی است که دو عالم بیرون از هم و از یکدیگر جدا باشند ولی ما می‌گوئیم شاید عالم ثانی داخل در ثخن یعنی پوسته و شکم یکی از همین افلاك سماوی باشد شبیه دایره کوچکی که در داخل دایره بزرگتر ترسیم کنیم «» و شاید عالم ما با آن عالم دیگر هر دو در ثخن جسم دیگری باشند که

آن جسم کل بر هر دو عالم محیط باشد شبیه دوائر کوچك و بزرگ که در شکم یك دائره بزرگتر از خودشان قرار دارند «» و در هر یك از این دو فرض خلاء لازم نمی‌آید تا تالی فاسد پیدا کند فلا اشکال فی الامکان من هذه الجهة.

برهان دوّم: مقدّمه: به عقیده قدما زمین مرکز عالمی است که ما در آن بسر می‌بریم و کره ارض از عناصر اربعه تشکیل شده که عبارتند از آب- باد- خاك- آتش و هر یك از این عناصر اربعه دارای دو نوع میل و حرکتند:

۱- میل طبیعی و ذاتی آنها که با قطع نظر از عوامل خارجی دارای آن میل و حرکت هستند.

۲- میل قسری و جبری که توسط عوامل دیگر از خارج بر این عناصر تحمیل می‌شود. فی المثل باد و آتش میل طبیعی آنها به سمت بالا است و لذا آنها را جسم خفیف می‌نامند و اگر آتشی برافروخته شود بطور طبیعی بسمت بالا زبانه می‌کشد مگر اینکه باد یا عامل دیگر آن را به سمت راست یا چپ و جلو یا پشت سر و یا بطرف پائین حرکت دهد که بمجرد رفع این مانع باز میل طبیعی شروع می‌شود و آب و خاك به طرف پایین میل طبیعی دارند و لذا به جسم ثقیل شناخته می‌شوند و باریدن باران شاهد است که دانه‌های مرواریدگونه باران رحمت الهی مستقیما بسمت زمین در حرکت است یا آبهای تحت الارضی و فوق الارضی از جانب شمال به سمت جنوب یعنی از بالا به پائین در حرکتند و اگر احیانا با فشار آب را به بالا پرتاب کنیم مثل فوّاره باز تا مادامی است که فشار فوّاره باشد و همین‌که این فشار نبود آب از صد متری هم که باشد به سمت زمین بر می‌گردد و هکذا در ارض.

با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: اگر جهان دیگر مماثل با این عالم و دارای

شرح کشف المراد، ص: ۵۰۷

همین عناصر یافت شود هرآینه از دو حال خارج نیست:

۱- یا اینست که میل طبیعی عناصر آن عالم به سمت مرکز عالم ما یعنی زمین است و به عبارت کتاب یا اینست که آن عناصر هم بطور طبیعی طالب مکانهای همین عناصر عالم ما هستند.

۲- و یا میل طبیعی آنها به سمت زمین ما نیست و بعبارت دیگر طالب امکنه عناصر عالم ما نیستند.

اگر طالب امکنه عناصر عالم ما باشند لازم می‌آید وجودشان در عالم دیگری قسری و تحمیلی و بر خلاف میل طبیعی آنها باشد و اگر قسری شد نباید دوام داشته باشد چون حرکت قسری دائمی نیست درحالی‌که دوام دارد پس این احتمال باطل است.

و اگر میل طبیعی آنها بسوی این مرکز نباشد لازم می‌آید امور متفقه الحقیقه یعنی دو فرد از آب یا خاك مثلا در احکام متفاوت باشند یعنی یکی میل طبیعی‌اش به سمت مرکز عالم ما باشد و دیگری نباشد درحالی‌که شما گفتید: حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء پس وجود عالم دیگر ممکن نیست.

جواب ما: اولا ما چه دلیل داریم که حتما باید عناصر اولیه عوالم دیگر با عناصر اولیه عالم ما متفقه الماهیة باشند؟ خیر شاید آب و خاك عالم دیگر با آب و خاك عالم ما از دو طبیعت باشند چنانچه در قرآن می‌گوید: نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ آتش جهان ما از پوست شروع می‌کند تا به قلب می‌رسد ولی آتش جهان دیگر از دل می‌سوزاند.

و ثانیا: بر فرض که عناصر هر دو عالم از یك حقیقت باشند می‌گوئیم:

شما چه دلیل دارید بر اینکه حتما باید میل طبیعی عناصر همه عوالم بسوی مرکز عالم ما یعنی زمین باشد؟ خیر هر عالمی متناسب با خود ارضی دارد که

شرح کشف المراد، ص: ۵۰۸

آن ارض مرکز همان عالم محسوب می‌شود و میل طبیعی عناصر آن عالم بسوی مرکز همان عالم است نه بسوی مرکز جهان ما.

شرح کشف المراد، ص: ۵۰۹

(المسألة الثانیة) فی صحة العدم علی العالم

دومین مسأله از مسائل مربوط به معاد عبارتست از اینکه آیا عالمی که ما در آن بسر می‌بریم ممکن العدم است و یا ممتنع العدم؟ بعبارت دیگر آیا ممکن است این عالم نابود شده و جهان نوی به جای آن بنیاد نهاده شود و یا ممتنع است؟.

در این رابطه چهار نظریه در کتاب شریف کشف المراد ذکر شده که بترتیب عبارتند از:

۱- گروهی از حکماء قدیم و به پیروی از آنها مادیگرایان عصر ما معتقد بوده و هستند که این عالم واجب الوجود لذاته است یعنی هستی عین ذات او است و از ذات او سرچشمه می‌گیرد و وجود برای او ضروری بوده و عدم بر او ممتنع است و یا بعبارت دیگر عالم قدیم و ازلی است و موجودی اینچنین نه دارای عدم سابق است و نه عدم لاحق به بیانی که در مباحث خداشناسی گذشت، طبق این نظریه عدم و نابودی برای عالم ممتنع به امتناع ذاتی است چون هستی را کسی به عالم نداده تا بتواند از عالم بگیرد، دادنی نیست تا گرفتنی باشد بلکه هستی مال خود او است و پیوسته موجود است.

جواب ما: ما در اوّل مبحث خداشناسی ثابت کردیم که عالم حادث است و نه قدیم و وقتی که حادث شد الا و لا بد ممکن الوجود خواهد بود چون اگر واجب بود حادث نبود بلکه قدیم بود که قدمت لازمه لا ینفك وجوب وجود است و وقتی که عالم ممکن شد همانگونه که هستی و وجود برای او ممکن بود

شرح کشف المراد، ص: ۵۱۰

نیستی و عدم نیز بر او ممکن است.

۲- گروه دیگری از حکماء قدیم معتقد بودند که جهان ما ممتنع العدم است یعنی نابودی بر او محال است امّا نه به امتناع ذاتی بلکه به امتناع بالغیر و آن غیر همان علت عالم است.

بیان مطلب: از طرفی عالم معلول خداوند است و علت که خدا باشد واجب الوجود است یعنی هیچ‌گاه عدم‌بردار نیست و از طرفی تخلف معلول هم از علت تامه محال است پس مادامی‌که علت یعنی خدا هست معلول هم که عالم باشد خواهد بود و حیث اینکه علّت ابدی است پس معلول او هم ابدی بوده و عدم بر او ممتنع است.

جواب ما: این بیان شما در فاعل موجب صدق می‌کند یعنی در فاعل موجب است که معلول از علت انفکاك ندارد آنگاه اگر خدا هم فاعل موجب باشد پس معلول وی یعنی عالم از او منفك نخواهد شد ولی خوشبختانه در مبحث قدرت از مباحث صفات خدا ثابت کردیم که خداوند فاعل مختار است و فاعل مختار فعلش را با اراده و اختیار انجام می‌دهد و اراده در فاعل مختار جزء اخیر علت تامه است و لذا مخلوق وی تابع اراده او است یعنی تا اراده نکرده فعلی نیست و همین‌که اراده کرد آن اثر موجود می‌شود إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ و هر لحظه اراده‌اش را برگیرد آن فعل نیست [اگر نازی کند درهم فرو ریزند قالبها] پس از این ناحیه نیز دلیلی بر امتناع نیافتیم.

۳- گروهی از متکلمین اهل سنت یعنی کرامیه و جاحظ می‌گویند: عالم قدیم و واجب الوجود نیست بر خلاف دو گروه اول بلکه عالم حادث است یعنی نبود و بعد بوجود آمد امّا این جسم حادث برای ابد و تا بی‌نهایت باقی بوده و هرگز فناپذیر نیست بدلیل اینکه اگر بخواهد فانی و تباه شود از دو



حال خارج نیست:

۱- یا ذات این جسم مقتضی فناء آنست.

۲- و یا فاعل این اجسام که خداوند باشد.

امّا ذات که مقتضی فنا نیست، ذات بما هی هی لا اقتضا است یعنی نه در اصل حدوث ذات جسم خواهان بوده و نه در بقاء و نه در فناء بلکه ذات عاشق ماندن است پس عامل اعدام ذات نیست.

و امّا فاعل: آن هم علت اعدام نیست زیرا که شأن فاعل بما هو ایجاد و فعل است نه اعدام و نفی اگر کسی بگوید: اعدام هم نوعی ایجاد است یعنی ایجاد العدم پس از شأن فاعل خواهد بود این دسته می‌گویند: شما تعبیر را عوض کردید زیرا که ایجاد العدم مساوی است با عدم الایجاد و بعبارت کتاب فعل العدم مساوی با نفی الفعل است پس از شأن فاعل نیست.

اگر کسی بگوید: چه اشکالی دارد که خداوند ضد این اجسام را بیافریند و آن ضد سبب اعدام این اجسام گردد؟.

این گروه می‌گویند: قانون ضدان اینست که هر کدام ضد دیگری و مانع از وجود دیگری است با این حساب شما به چه دلیل می‌گوئید آن ضد اولویت دارد که اعدام کننده این جسم باشد؟ خیر کسی را رسد که عکس کند و بگوید این جسم اعدام کننده آن ضد است.

جواب ما: شارح می‌فرماید: این سخنان سراسر خطا است امّا اینکه گفتید: فاعل شأنش ایجاد است نه اعدام ما می‌گوئیم: خیر همانطوری که ایجاد به فاعل مستند می‌شود همچنین اعدام هم به او مستند می‌شود و در تعبیرات کتاب و سنت می‌خوانیم: یحیی و یمیت، یا محیی و یا ممیت و ...

و اینکه گفتید: ایجاد العدم با عدم الایجاد یکی است ما می‌گوئیم: فرق واضحی است میان نفی الفعل یعنی چیزی از اوّل بوجود نیامده و میان اعدام

الموجود یعنی چیزی موجود است و ما او را اعدام می‌کنیم، و اینکه گفتید: ما قبول نداریم که ضد اجسام اولویت داشته باشد به اعدام اجسام لوقوع التضاد من الطرفین ... ما می‌گوئیم: چه اشکالی دارد که کسی این اولویت را احتمال بدهد و لو سبب آن مجهول و ناشناخته باشد؟ امکان این معنا که هست [و بقول ابن سینا: کلّما قرع سمعك و لم یقم علی امتناعه برهان فذره فی بقعة الامکان] و آخرین جواب ما اینست که: چه اشکالی دارد که این اجسام که یك سلسله جواهرند وجودشان مشروط به وجود یك سلسله اعراض از قبیل حرکت- زمان و ... باشد که این اعراض آنا فآنا یافت می‌شوند آنگاه تا زمانی که خداوند این اعراض را تجدید کند شرط وجود جسم موجود است جوهر هم موجود خواهد بود و همین‌که خداوند ایجاد اعراض را متوقف کرد شرط الوجود منتفی می‌شود و اذا انتفی الشرط انتفی المشروط؟ تمام این امور ممکن است و هر کدام هم دلیل بر امکان عدم عالم ما است.

۴- بیشتر متکلمین مذاهب آسمانی طرفدار امکانند و می‌گویند: عالم ممکن العدم است و بنظر مصنف کتاب همین حق است و دلیل مطلب آنست که عالم ما ممتنع الوجود که نیست وگرنه موجود نمی‌شد درحالی‌که هست و همچنین واجب الوجود هم که نیست و الّا حادث نمی‌شد بلکه قدیم بود درحالی‌که حادث است پس این عالم ممکن الوجود است و ممکن آنست که از خود لا اقتضا است و نسبت او به دو طرف وجود و عدم مساوی است پس تا اراده خدا هست عالم نیز هست و همین‌که اراده برداشته شد عالم هم نابود می‌شود.



(المسألة الثالثة) فی وقوع العدم و کیفیته

پس از اینکه پیرامون امکان و جواز عقلی اعدام و نابودی این عالم بحث شد اینك راجع به تحقق خارجی عدم این عالم و کیفیت این عدم گفتگو می‌کنیم. و در اینجا دو سؤال داریم:

۱- آیا روزی خواهد رسید که عالم هستی یعنی مجموعه آسمانها و زمین و ما فیهما و ما بینهما هلاك و نابود شوند و جهانی نو بنیانگذاری شود یا خیر؟.

۲- کیفیت و نحوه اعدام و نابودی این عالم به چه نحوی است؟.

امّا جواب سؤال اوّل: کاملا روشن است که تنها راه اثبات وقوع، دلائلی نقلی و آیات قرآن است و عقل فقط می‌تواند امکان را ثابت کند که ثابت کرد ولی اینگونه نیست که هر آنچه ممکن شد روزی واقع هم بشود پس عقل در این باب سر در گم است و باید به سراغ شرع رفت البته شرعی که و قرآنی که سابقا با برهان و دلیل عقلی صدق و حقانیت آن و وحی بودن آن و اینکه:

ما ینطق عن الهوی ان هو الّا وحی یوحی و اینکه کذب بر خداوند محال است به اثبات رسیده است فلذا شرع متکی بر عقل است حال می‌رویم به سراغ قرآن و پای درس این کتاب می‌نشینیم، خوشبختانه آیات بیشماری به این معنا تصریح نموده که در کتاب به پاره‌ای از آنها اشارت رفته:

۱- هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ یعنی سر آغاز همه موجودات او است پس

موجودات مبدء دارند یعنی نبوده و بعد بوجود آمده‌اند و سر انجام همه موجودات هم او است پس موجودات پایان دارند یعنی روزی هم نابود خواهند شد.

۲- كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ یعنی بدون استثناء جمیع اشیاء و ممکنات هلاك شونده و نابود شدنی هستند و یگانه حقیقتی که مرگ و نیستی و هلاکت هرگز به سراغ او نخواهد آمد ذات مقدس باری تعالی است.

۳- كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ یعنی هر آن کسی که بر این عالم است فانی و رفتنی است روزی همه نابود می‌گردند و تنها ذات حق تبارك و تعالی باقی می‌ماند.

هر که آمد به جهان اهل فنا خواهد بود          آنکه پاینده و باقی است خدا خواهد بود

و دهها آیه دیگر ... و به استناد همین آیات مليين و متکلمین بالاجماع قائل به فنا و نابودی هستند اعم از معتزله و اشاعره و امامیه.

و امّا جواب سؤال دوّم: مقدّمه: اختلاف است در اینکه آیا چیزی که فانی و معدوم می‌گردد دوباره همان شيء بعينه قابل برگشت و ایجاد هست یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا اعاده المعدوم بعينه جایز ام لا؟ در این باب کلا سه نظریه مطرح است:

۱- دانشمندان معتزله می‌گویند: اعادة المعدوم بعينه جائز و ممکن است و این سخن مبتنی است بر مذهب آنها که می‌گویند: المعدوم فی عدمه شيء و لذا وقتی هم که موجودی معدوم می‌گردد آن ذات و حقیقت مختصه به او معدوم و باطل نگردیده بلکه تنها صفت وجود و تحقق از وی سلب گردیده بنا بر این از آن رهگذر که ذات و ماهیت مخصوصه در هر دو حال وجود و عدم باقی است

شرح کشف المراد، ص: ۵۱۵

و لذا اعاده آن دوباره هم ممکن است.

۲- دانشمندان اشعریه می‌گویند: هر موجودی هنگامی که معدوم گردید بکلّی حقیقت و ذات او هم باطل شده و نفی محض می‌گردد مع ذلك می‌گویند:

این معدوم روزی بعینه و شخصه بر خواهد گشت و آن روز معاد است.

۳- فلاسفه و گروهی از متکلمین اهل سنت: از قبیل محمود خوارزمی و ابو الحسن بصری و متکلمین امامیه نظیر خواجه طوسی و علّامه می‌گویند:

اعادة المعدوم بعينه ممتنع و برهانی که آورده‌اند بر امتناع عبارتست از:

لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت الذي حدث فيه اوّلا جائزة لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك، بيان الملازمه: انّ الوقت الاوّل من شرائط وجود ذلك الشخص المعين و مشخصاته فيستحيل وجوده ثانيا بعينه من دون ذلك الشرط. بيان بطلان لازم: انّه لو اعيد ذلك الوقت بعينه لكان ذلك الايجاد إحداثا له فى وقته الاول، فيكون من حيث هو معاد مبتدأ و هذا خلف باطل.

با حفظ این مقدمه در جواب سؤال دوم می‌گوئیم:

از طرفی در جواب سؤال اول بیان شد که این عالم معدوم خواهد شد یعنی بکلّی نابود می‌شود و از طرفی در مباحث آینده ثابت خواهیم کرد ضرورت معاد را و اینکه دوباره همین موجودات برمی‌گردند و بر انگیخته می‌شوند و از طرف سوّم به حکم مقدمه فوق اعاده المعدوم بعینه محال و لذا به نظر می‌آید که این سه جمله نوعی تناقض‌گوئی است و با هم نمی‌سازند و لذا هر کدام از متکلمین در حلّ این تناقض بیانی دارند و جمعا سه بیان است:

۱- بیان متکلمین شیعه: موجودات دو دسته‌اند:

الف: غیر مکلّفین و غیر انسانها که اینها وجوب اعاده ندارند.

ب: مکلّفین که واجب الاعاده هستند تا هر کس به سزای اعمال

شرح کشف المراد، ص: ۵۱۶

خویش برسد زیرا که در این دنیا نه خوبان و پاکان به پاداش عمل خویش رسیدند و نه ستمگران به کیفر اعمال خویش و لذا به حکم حکمت و عدل الهی باید اعاده شده و به پاداش و کیفر برسند حال نسبت به غیر مکلفین مطلب مهم نیست چون آنها اساسا واجب الاعاده نیستند و لذا جایز است که بکلّی معدوم شوند و اعاده نشوند ولی نسبت به مکلّفین چون اعاده واجب است لذا اعدام در اینجا به معنای معدوم شدن و نیست محض شدن نیست بلکه به معنای تفرق اجزاء است یعنی این مجموعه از هم پاشیده شده و ذرات آن در این فضای بی‌کران پراکنده می‌گردد ولی معدوم نمی‌شود آنگاه قابل آن است که دوباره جمع شده و روح به آن بازگردد و محشور شود ممکن است بفرمائید:

قرآن فرمود: كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ یا كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ یعنی هلاك و نابود می‌شود می‌گوئیم: آری این معنا بر تفرق اجراء هم صدق می‌کند زیرا که مکلفین پس از مردن و تفرق اجزاء یصدق علیه انه هالك یعنی انه غیر منتفع به و یا منظور هلاکت بالنظر به ذات باشد یعنی ممکن الوجود پس از وجود هم بالنظر الی ذاته هالك است و فانی است و هستی او از خود نیست [البته اینها توجیه است ولی با وجود برهان عقلی از این توجیهات ناگزیریم] آنگاه وقتی هلاکت به معنای تفرق اجزاء شد می‌گوئیم: اعاده دوباره کاری آسان است به اینکه خداوند آن اجزاء پراکنده را دوباره جمع نموده و با هم تألیف ساخته و احیا کند و ما شواهدی در قرآن بر این معنا داریم:

۱- قصه حضرت ابراهیم و چهار پرنده، قرآن می‌فرماید:

وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى قالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى وَ لكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «بقره/ ۲۶۰».

شرح کشف المراد، ص: ۵۱۷

۲- داستان عزیز پیامبر و مرکب سواری او، قرآن می‌فرماید:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها قالَ أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها فَأَماتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قالَ كَمْ لَبِثْتَ قالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عامٍ فَانْظُرْ إِلى طَعامِكَ وَ شَرابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلى

حِمارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظامِ كَيْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْ‌ءٍ قَدِيرٌ «بقره/ ۲۵۹».

و ...

بيان جماعت معتزله: اين گروه با ما در كيفيت اعدام مخالفت نموده‌اند زيرا ما گفتيم: اعدام به معناى تفرق اجزاء است ولى آنها گفته‌اند:

اعدام به معناى خروج از وجود است يعنى خداوند متعال وقتى مى‌خواهد اين اجسام و جواهر را معدوم سازد ضدّ آنها را كه عبارتست از فناء مى‌آفريند و فناء سبب نابودى آنها مى‌گردد خود اين گروه سه شعبه شده‌اند:

۱- ابن اخشيد گفته: فناء حقيقتى است كه متحيز و مكان پركن است و نه قائم به يك حقيقت متحيز يعنى جسم و در عين حال در جهت معينى از جهات محقق مى‌شود و هنگامى كه خداوند او را در آن جهت آفريد تمام اين جواهر و اجسام از سماوات و ارض بكلّى ويران و معدوم مى‌گردد.

۲- ابن شبيب گفته: خداوند در درون هر جوهرى فنائى را مى‌آفريند و پس از ايجاد آن در آن بعدى آن فناء سبب عدم آن جوهر مى‌گردد طبق اين نظر فناء امرى است قائم به محل همانند اعراض.

۳- جبائيان و پيروان آن دو گفته‌اند: فناء حقيقتى است كه حادث مى‌شود ولى نه در محل يعنى محلّى ندارد سپس اين امر حادث در حال حدوث سبب فناء و نابودى همه جواهر مى‌گردد چون ضدّ جواهر است و قابل جمع نيستند و لذا حدوث او همراه و مساوى با عدم موجودات است.

شرح كشف المراد، ص: ۵۱۸

خود اين عدّه چند شعبه شده‌اند:

۱- ابو هاشم جبائى و قاضى القضاة گفته‌اند: فناء واحد كافى است براى اعدام و نابودى همه جواهر عالم.

۲- ابو على جبائى و اصحابش گفته‌اند: فناء واحد كافى نيست و براى هر جوهرى فناء خاصى هست كه ضد او است و فناء ديگر موجب اعدام او نيست.

مرحوم علّامه پس از نقل اقوال مى‌فرمايد: قول به فناء بنا بر جميع اقوال مذكوره از معتزله باطل است زيرا كه اين امر حادث و موجود بدون ترديد مادّى است چون آنها مجرّد را به ذات حق منحصر مى‌دانند آنگاه هر موجودى مادّى از دو حال خارج نيست:

۱- يا جوهرى از جواهرات يعنى وجودى است مستقل يا قائم به ذات خود در اين صورت با جواهر ديگر ضديت نداشته بلكه قابل جمع است چون هم‌ماهيتند.

۲- و يا عرضى از عوارض جوهر است يعنى وجودى است غير مستقل و قائم به غير در اين صورت مثل ساير اعراض حالّ در جسم خواهد بود. و در هر يك از دو صورت محال است كه فناء با جواهر منافى باشد تا سبب فناء جوهر باشد.

قوله: و لانتفاء الاولوية: در اين سخن خواجه دو احتمال است:

۱- اين سخن دليل بر امتناع قيام فناء به جوهر باشد به اين بيان كه:

اگر فناء قائم به جوهر باشد لازم می‌آيد كه فناء عرضى باشد حلول‌كننده در جوهر آنگاه جوهر محل بوده و فناء حالّ، حال به چه دليل شما می‌گوئيد: اقتضاء فناء مر عدم و نفى محل يعنى جوهر را اولى است از اقتضاء محلّ يعنى جوهر مر نفى حالّ يعنى فناء را؟ بلكه بر عكس منتفى شدن فناء



كه حالّ است بتوسط جوهر كه محلّ است اولى است چون جوهر موجود است و فناء تازه می‌خواهد بوجود آيد و ضدّ همند آنگاه منع يك ضد دخول ضد ديگر را در وجود با امكان اين منع اولى است از اينكه اين ضد موجود اجازه دهد كه آن ديگرى موجود شود سپس سبب فناء اين گردد بويژه اگر ضد اوّل كه موجود است محلّ اين ضد جديد هم باشد.

۲- و شايد دليل ديگرى باشد براى اثبات اينكه: فناء باطل است و آن اينكه:

اگر فناء ضد جوهر باشد قانون ضدين اينست كه با يكديگر تمانع داشته و كل منهما مانع از تحقّق ديگرى هستند آنگاه شما به چه دليل می‌گوئيد: اين ضد كه فناء باشد اولى است براى اعدام ضدّ ديگر از اينكه ضد ديگر او را معدوم كند؟ اولويتى نيست بلكه مساوات است و بلكه بالاتر اگر اولويتى هست بايد از اين طرف باشد چون اين ضد موجود است و ضد جديد تازه می‌خواهد موجود شود و لذا منع الضد الاول دخول الضد الثانى فى الوجود مع امكان اعدامه له اولى من اعدام المتجدد للضد الباقى ...

قوله و لاستلزامه: در اين قسمت بازهم دليل ديگرى می‌آوريم براى ابطال فناء و آن اينكه:

مرحله اوّل: قول به فناء مستلزم يكى از دو امر است:

۱- انقلاب در ماهيت ۲- تسلسل «صغرى».

و اين دو امر هر دو باطل و محالند «كبرى».

پس قول به فناء مستلزم محال است «نتيجه».

بيان ملازمه: چه ملازمه‌اى است ميان قول به فناء با احد الامرين؟.

ملازمه اينست كه فناء اگر چيزى باشد يا واجب الوجود لذاته است.



و يا ممكن الوجود لذاته و هر كدام كه باشد باطل است امّا اينكه فناء واجب الوجود باشد باطل است بدليل اينكه: فرض اينست كه فناء امرى معدوم بوده و سپس موجود شده زيرا كه اگر از اوّل موجود بود با توجه باينكه ضد جواهر است هرگز اجازه نمی‌داد كه جواهر موجود شوند درحالى‌كه شده‌اند پس واجب الوجود نيست زيرا عدم سابق دارد و

امّا اینکه فناء ممکن الوجود باشد باطل است بدلیل اینکه: فرض اینست که عدم‌بردار است و الّا تبدیل به واجب می‌شد که آن محال است آنگاه عدم فناء که قبل از وجود آن بوده از سه حال خارج نیست:

۱- یا عدم آن از ناحیه ذات او است یعنی ذاتا اقتضای عدم داشته که در این صورت باید ممکن الوجود نبوده ممتنع الوجود باشد درحالی‌که در بالا فرض شد که ممکن است و اگر بخواهد ممتنع باشد این به معنای انقلاب در ماهیات است که یك حقیقت ممکنه به یك حقیقت ممتنعه بدل شود.

۲- و یا عدم آن از ناحیه فاعل و سببیت علت فاعلی است که در این صورت اصل گفتار شما باطل می‌گردد.

۳- و یا عدم آن هم بواسطه وجود ضد دیگری است به اسم فناء دوّم آنگاه تسلسل لازم می‌آید، تا اینجا ملازمه را بیان کردیم.

و امّا بیان بطلان لازم به هر دو قسم: بطلان تسلسل سابقا بیان شد و بطلان انقلاب در حقایق و ماهیات هم از امور ضروریه و بدیهیه است.

مرحله دوّم: قول به فناء مستلزم محال است «صغری».

و مستلزم المحال محال است «کبری».

پس قول به فناء محال است «نتیجه».

شرح کشف المراد، ص: ۵۲۱

صغرای این مرحله که نتیجه استدلال قبل است و امّا کبرای کلی هم از بدیهیات است که هر چیزی مستلزم امر محالی شد خود او هم از محالات است.

بیانیه سوّم: قوله و اثبات بقاء ...:

گروهی از متکلمین اهل سنت از جمله ابن شبیب گفته‌اند: جواهر باقی هستند به یك بقائی که خود آن وصف بقاء در خارج موجود است بدون اینکه در محلّی باشد و مادامی‌که بقاء هست جواهر هم هستند و هنگامی که بقاء منتفی شد آن جوهر هم منتفی می‌شود.

خواجه طوسی در مقام ابطال این نظریه می‌گوید: این سخن مستلزم احد الامرین است:

۱- ترجیح بلا مرجح.

۲- و یا اجتماع نقیضین و این دو امر از محالاتند پس این سخن از محالات است.

جناب علّامه می‌فرماید: در تفسیر این بیان خواجه یکی از دو مطلب به ذهن ما می‌رسد که محتمل است هر کدام از آن دو مراد مصنف باشد و آنها عبارتند از:

۱- اوّل اینکه بگوئیم: بقاء یا از مقوله جوهر است و یا عرض «صغری».

و هر دو قسم باطل است «كبرى».

پس قول به بقاء باطل است «نتيجه».

امّا اينكه جوهر باشد باطل است: بدليل اينكه شما شرط كرديد كه وجود جواهر منوط به بقاء است فما دام موجودا جواهر هم موجودند و اذا انتفى



انتفى الجوهر از باب اذا انتفى الشرط انتفى المشروط آنگاه مى‌گوئيم: قرار دادن بقاء را كه جوهرى است شرط براى وجود جواهر ديگر اولى از قرار دادن جوهر ديگر شرط براى بقاء نيست چون هر دو جوهرند و در حكم مشتركند آنگاه يا بايد بگوئيم: هر يك از دو جوهر شرط براى وجود آن ديگرى است كه اين دور است و الدور باطل.

و يا بايد گفت: هيچ‌كدام از دو جوهر شرط براى جوهر ديگر نيستند و هو المطلوب.

و امّا اينكه عرض باشد باطل است بعلت اينكه اگر بقاء عرضى از عوارض باشد لازم مى‌آيد اجتماع نقيضين زيرا كه عرض موجودى است در محل و تابع محلّ آنگاه اگر بقاء موجود باشد نه در محل اين تناقض است كه هم قائم بالمحل است و هم قائم به محل نيست و ترجيح بلا مرجح و تناقض از محالاتند.

۲- دوّم اينكه بگوئيم: بقاء يا واجب الوجود لذاته است و يا ممكن الوجود لذاته و هر كدام كه باشد باطل است پس بقاء باطل است امّا اينكه واجب الوجود باشد باطل است بدليل اينكه وجود بقاء بعد العدم دليل بر اينست كه ممكن العدم است و از طرفى واجب الوجود بودن مستلزم اينست كه ممتنع العدم باشد پس هم ممكن است عدم آن و هم ممكن نيست و اين اجتماع نقيضين است و باطل است و امّا اينكه ممكن الوجود باشد باطل است زيرا كه نبودن بقاء در وقتى نه در وقت ديگر [كه شما مى‌گوئيد تا هست جوهر هم هست و وقتى نبود جوهر هم نيست] ترجيح بلا مرجح است زيرا كه اگر بقاء بخواهد معدوم شود از چند حال خارج نيست.

۱- يا عدم آن مستند به ذات او است يعنى ذاتا خواهان عدم بوده كه اين محال است چون مستلزم اينست كه بقاء ممتنع الوجود باشد درحالى‌كه



فرض هم اينست كه بقاء ممكن الوجود است پس تناقض لازم مى‌آيد.

۲- و يا عدم بقاء مستند به فاعل است مى‌گوئيم: حكم الامثال فيما يجوز و فيما لا يجوز سواء پس همين سخن را در جواهر هم بزنيد.

۳- و يا عدم آن مستند به ضدّ ديگرى است مى‌گوئيم: نظير اين حرف را در جواهر هم مى‌شود زد آنگاه قول به اين امور در بقاء نه در جواهر مستلزم ترجيح بلا مرجح است.

۴- و یا عدم خود بقاء هم مستند به انتفاء شرط آنست پس این بقاء هم بقائش مستند به بقاء دیگر است آنگاه کدامیك از این دو بقاء شرط و وصف بقاء دیگری باشد هر کدام را بگیرید می‌گوئیم: چرا آن دیگری نباشد؟ و در نتیجه ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید که آن هم باطل است.

قوله و اثباته فی المحلّ: گروهی از اشاعره و برخی از معتزله مثل ابو القاسم کعبی بلخی گفته‌اند:

جواهر باقی و موجودند بتوسط بقائی که خود آن بقاء قیام به این جوهر دارد آنگاه هنگامی که خداوند اراده می‌کند اعدام آنها را این بقاء را ایجاد نمی‌کند و وقتی بقاء نبود جوهر نابود است.

خواجه طوسی در مقام ابطال این قول می‌فرماید:

این سخن مستلزم توقف یك شيء بر نفس خود است یا بواسطة و یا بلا واسطه «صغری».

و توقف الشيء علی نفسه مطلقا باطل است «کبری».

پس این سخن فاسد است «نتیجه».

شرح کشف المراد، ص: ۵۲۴

بیان مطلب:

حصول و تحقق بقاء در محلّ که جوهر باشد متوقف است بر اینکه آن محلّ در آن ثانی موجود باشد از طرفی حصول جوهر در آن دوم یا همان بقاء است و یا معلول آن است و هر کدام که باشد فاسد است.

امّا اینکه حصول همان بقاء باشد این مستلزم توقف شيء است بر نفس خود ابتداء و امّا اینکه حصول معلول بقاء باشد این مستلزم توقف شيء است بر نفس معلول خودش درحالی‌که معلول او هم بر او متوقف است و این هم مستلزم توقف شيء است بر نفس خود با یك واسطه و خلاصه یکی دور مصرح است و دیگری دور مضمر و هر دو باطلند چون مستلزم تقدم شيء است بر خودش و آن هم مستلزم تناقض است.

در خاتمه از اینکه قسمت فناء و بقاء را متعرض شده و ترجمه گونه‌ای از آن ذکر کردم عذر خواهم و صرفا از باب اینکه این قسمت کتاب ناقص نماند آوردم و از طرفی هم خواننده عزیز توجه کند که وقتی انسان از ثقل اصغر الهی یعنی اهل بیت (علیهم السلام) جدا شد و به مغز خود اکتفا کرد چه مهملاتی را می‌بافد که در قوطی هیچ عطاری یافت نمی‌شود.

شرح کشف المراد، ص: ۵۲۵

(مسأله چهارم) معاد جسمانی

در این بحث در حقیقت دو مطلب مورد بحث است:

۱- اصل ضرورت معاد.

۲- معاد جسمانی.

امّا مطلب اوّل: مسأله معاد و روز جزا از مسائل ضروریه دین مبین اسلام است و در قرآن بیش از هزار آیه در این رابطه نقل شده و معاد را از طرق گوناگون می‌توان اثبات نمود که جناب خواجه به دو دلیل اشاره نموده:

دلیل اوّل: عدالت خداوند مقتضی است که روز جزائی باشد زیرا که در این دنیا ما انسانهای زیادی را می‌بینیم که مظلوم واقع شده و حقوق آنها پایمال می‌گردد و متقابلا انسانهای زیادی ستم و تجاوزگری دارند فی المثل چنگیزها- فرعون‌ها- نرون‌ها- صدامها- بخت نصرها- و هیتلرها و سایر جلادان تاریخ اینهمه در این دنیا آدم کشته‌اند و در این جهان نه ظالم و نه مظلوم به سزای اعمال خویش نمی‌رسند پس باید روزی باشد که عادلانه میان انسانها قضاوت شود و وعده‌های ثواب و وعیدهای عقاب جامه عمل بپوشد و آن روز قیامت است.

دلیل دوّم: اگر معادی نباشد لازم می‌آید که وجود تکالیف عبث باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.



بیان ملازمه: تکلیف یعنی بار سنگینی از مسئولیتها و مشقتها را بر دوش انسان گذاشتن و این سختی‌ها بدون جزا نباید باشد یا به نحو کیفر و یا پاداش و نیز بلاهائی که به بعض افراد می‌رسد در این دنیا و علی الدوام در محرومیت بسر می‌برند پس باید روزی باشد که پاداش این تکالیف و بلاها داده شود و یقینا پاداشها و کیفرها در این جهان به ما داده نمی‌شود پس باید قیامتی باشد وگرنه تکالیف عبث می‌شود.

بیان بطلان لازم: کار عبث قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

و امّا مطلب دوّم: معاد به اعتقاد ما دو شعبه دارد: ۱- روحانی ۲- جسمانی یعنی ما مسلمانها معتقدیم که در قیامت انسانها با همین بدن و روح محشور می‌گردند و تنها معاد روحانی نیست و دلیل بر معاد جسمانی اینست که:

معاد جسمانی عقلا امری ممکن است زیرا که ما قبلا گفتیم: معاد به معنای اعاده معدوم نیست تا محال باشد بلکه به معنای جمع کردن اجزاء پراکنده است که کاملا برای خداوند مقدور است پس المعاد ممکن و علاوه بر امکان معصوم (علیه السلام) و قرآن خبر داده که معاد واقع خواهد شد و لذا ما می‌پذیریم و امّا موارد قرآنیه بسیار است که ما به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱- در سوره مبارکه یس می‌خوانیم:

وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.

۲- قرآن در سوره بقره آیه ۲۵۹ می‌فرماید:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها قالَ أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها؟ فَأَماتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قالَ كَمْ لَبِثْتَ؟ قالَ لَبِثْتُ يَوْماً

أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عامٍ فَانْظُرْ إِلى طَعامِكَ وَ شَرابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلى حِمارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظامِ كَيْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

۳- قرآن در سوره مبارکه بقره آیه ۲۶۰ می‌فرماید:

وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى؟ قالَ أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ؟ قالَ بَلى وَ لكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي، قالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

۴- قرآن در سوره بقره آیه ۶۷ تا ۷۳ می‌فرماید:

وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قالُوا أَ تَتَّخِذُنا هُزُواً قالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ قالُوا ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هِيَ؟ قالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّها بَقَرَةٌ لا فارِضٌ وَ لا بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذلِكَ فَافْعَلُوا ما تُؤْمَرُونَ ... تا می‌رسد به اینجا: وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيها وَ اللَّهُ مُخْرِجٌ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِها كَذلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتى وَ يُرِيكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.

شبهه آکل و مأکول

: پیرامون معاد جسمانی شبهاتی مطرح است که مشهورترین آنها شبهه آکل و مأکول است که مطرح ساخته و جواب می‌دهیم و قبل از آن مقدمه‌ای می‌آوریم:

در اینکه مخاطب الهی و مکلف به تکالیف الهیه کدام جزء از اجزاء انسانی است میان دانشمندان اختلاف است:

۱- گروهی بر آنند که نفس مجرد انسانی مکلف به این تکالیف است

شرح کشف المراد، ص: ۵۲۸

و از این گروهند فلاسفه یونان- نصاری- تناسخیه و گروهی از اشاعره و گروه‌هائی از معتزله و امامیه و صوفیه.

۲- گروهی از محققین بر آنند که اجزائی از همین بدن انسان مخاطب و مکلف است که نامش اجزاء اصلیه است و آن اجزای معین برای ما مشخص نیست و آن اجزاء اصلیه از آغاز ولادت تا پایان زندگی باقی است و هرگز نه بر آنها افزوده شده و نه از آنها کاسته می‌شود و زیاد شدن و کم شدن و چاقی و لاغری و اختلاف حالات و تغییر و تحول از آن اجزاء فرعیه‌ایست که به این اجزاء اصلیه می‌پیوندد و خود اینها دو دسته‌اند:

۱- کسانی که روح مجرّد را قائل نیستند می‌گویند: فقط در معاد همان اجزاء اصلیه عود می‌کنند.

۲- و کسانی که نفس و روح مجرّد را قائلند می‌گویند: در قیامت آن اجزاء اصلیه به همراه نفس ناطقه انسانی عود می‌کنند با حفظ این مقدّمه می‌گوئیم:

یکی از شبهات معاد جسمانی شبهه آکل و مأکول است و آن اینکه:

اولا: اگر فرض کنیم که انسانی انسان دیگر را بخورد و اجزاء بدن او جزء بدن آکل شود اگر این اجزاء در قیامت به انسان مأکول برگردد لازم می‌آید انسان آکل معدوم شود و بالعکس.

و ثانیا: اگر معاد جسمانی حق باشد از دو حال خارج نیست:

۱- یا خداوند تمام اجزاء بدنیه انسان را از اول عمر تا آخر عمر اعاده می‌کند.

۲- و یا همان مقداری که در هنگام مرگ وجود داشته و هر کدام که باشد باطل است.

امّا اوّلی: بدن پیوسته در حال سوخت و سوز و از دست دادن اجزائی و پیدا شدن اجزاء و سلولهای جدید است بگونه‌ای که هر چند سال يك بار کلّ

شرح کشف المراد، ص: ۵۲۹

این سلولها عوض شده آنگاه اگر بدن انسان در قیامت با جمیع اجزاء عودت داده شود لازم می‌آید هر کدام از انسانها در قیامت همانند کوهی عظیم الجثه باشند وانگهی گاهی اجزاء تحلیل رفته بدن انسان بصورت مواد غذائی درآمده و انسان دیگری خورده و جزء بدن او شده آنگاه اگر این اجزاء هم اعاده شوند لازم می‌آید که يك جزئی یا عضوی جزء و عضو دو انسان باشد و این از محالات است و احدی بدان ملتزم نیست.

و امّا دوّمی: گاهی ممکن است بنده‌ای خدای را اطاعت کند درحالی‌که مرکب از اجزائی بوده سپس آن اجزاء تحلیل رفته و اجزاء جدید آمده و با این اجزاء وی خدا را معصیت نموده حال اگر این اجزاء اخیره اعاده شده و خداوند بر آنها پاداش دهد لازم می‌آید رساندن حق به غیر مستحق و اینهم با عدل الهی نمی‌سازد پس معاد جسمانی قابل قبول نیست.

جواب ما: همانگونه که در مقدمه گفتیم: هر انسانی دارای اجزاء اصلیه‌ای است که هرگز کم نمی‌شود و اگر انسان دیگر هم این اجزاء را بخورد جزو اجزاء اصلیه بدن او نشده بلکه از فواضل خواهند بود و در قیامت همین اجزاء اصلیه بر می‌گردند و عقاب یا کیفر دارند.

سخنان فلاسفه قدیم در ردّ معاد جسمانی:

منکرین معاد جسمانی پنج دلیل بر رد آن اقامه کرده‌اند که مطرح ساخته و جواب می‌دهیم:

۱- آنچه را قرآن گفته و مسلمانان درباره شکافتن آسمانها و درهم فرو ریختن ستارگان و تکویر شمس و ... معتقدند مستلزم خرق و التیام و کون و فساد در عالم افلاك است و این از محالات است.

۲- مسلمانان گویند: بهشت ما فوق آسمانها است و این مقتضی

شرح کشف المراد، ص: ۵۳۰

آنست که عالم کروی شکل نباشد و اللازم باطل زیرا که عالم کره است فالملزوم مثله.

۳- مسلمانان معتقدند که گروهی در جهنم علی الدوام می‌سوزند و مع ذلك زنده هستند و این از محالات است.

۴- قانون اینست که هر انسانی از پدر و مادری متولد شود و شما مسلمانها می‌گوئید: این بدنها در قیامت متولد می‌شود و برانگیخته می‌شود بدون اینکه پدر و مادری داشته باشند و هو محال.

۵- شما مسلمانها می‌گوئید: نعمتهای بهشتی دائمی است و انسان تا بی‌نهایت در آنجا زنده است درحالی‌که قوای جسمانی بشر متناهی است و تا وقت معینی فرضا تا هزار سال می‌تواند زندگی کند و نه بیشتر.

جواب ما: علامه می‌فرماید: جواب همه اینها یك کلمه است و آن اینکه:

تمام این شبهات یك سلسله استبعاداتی بیش نیستند یعنی به عقل فلسفی شما بعید می‌نماید وگرنه از محالات عقلیه نیستند که نشدنی باشد.

امّا شبهه اول: همانگونه که قبلا ذکر شد کل عالم و از جمله افلاك امور حادثی هستند و امور حادثه همانگونه که قابل اعدام هستند که قبلا ذکر شد همچنین قابل خرق و التیام هم هستند [البته تمام اینها بر اساس هیئت قدیم و هیئت بطلمیوسی است].

امّا شبهه دوّم: وجود جنت در ما فوق افلاك هم امری ممکن است و با قدرت الهی منافاتی ندارد علاوه بر اینکه نمی‌توان بالقطع و الجزم جای بهشت را معین نمود.

و امّا شبهه سوم: اینکه انسانی علی الدوام بسوزد و مع ذلك جسم او باقی بماند اولا از محالات ذاتیه نیست بلکه ممکن است و ثانیا خداوند بر هر مقدوری قادر است و لذا ای چه بسا جسم را تبدیل کند به اجزاء ناریه و دوباره

شرح کشف المراد، ص: ۵۳۱

اعاده کند و ... تا بی‌نهایت.

و امّا شبهه چهارم: تولّد بدون پدر و مادر امری ممکن است و واقع هم شده در قصه آدم (علیه السلام).

و امّا شبهه پنجم: قوای جسمانیه هم اگر واسطه در تأثیر باشند گاهی اثر آنها نامتناهی خواهد بود البته در این زمینه‌ها بهترین ملجأ و مرجع ما قرآن است و این شبهات قابل ذکر و جواب نیستند.

شرح کشف المراد، ص: ۵۳۲

(مسأله پنجم و ششم) ثواب و عقاب

مسأله پنجم از مسائل باب معاد پیرامون داستان ثواب و عقاب یا پاداش و کیفر الهی است و در این رابطه مطالبی چند مطرح است:

مطلب اوّل: در این مطلب چندین اصطلاح مطرح است:

۱- تعریف لغوی و اصطلاحی حمد:

حمد در لغت عبارتست از: هو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری نعمة کان او غیرها علی سبیل التعظیم یعنی حمد عبارتست از ستایش به سبب زبان در مقابل یك وصف نیکوی اختیاری یعنی صاحب آن در کسب آن مختار باشد چه آن صفت نعمت باشد مثل جود و بخشش و چه غیر نعمت نسبت به حامد مثل ستایش زید بر تقوا و علم و ... و باید در حمد قصد تعظیم باشد نه تحقیر و استهزاء.

حمد در اصطلاح با شکر در لغت به یك معنی آمده که بعدا خواهیم گفت، ضمنا حمد همیشه از سوی مخلوق نسبت به خالق است.

۲- تعریف لغوی و اصطلاحی شکر:

شکر در لغت عبارتست از: فعل ینبئ عن تعظیم المنعم سواء کان ذکرا باللسان او محبة بالجنان او عملا بالارکان، یعنی شکر عبارتست از کاری که حاکی از تعظیم و بزرگداشت نعمت دهنده است چه توسط زبان آن کار انجام

شرح کشف المراد، ص: ۵۳۳

گیرد یا توسط قلب یا عمل با اعضا و جوارح.

و در اصطلاح عبارتست از: صرف العبد جمیع ما خلق اللّه لاجل ما خلق یعنی بکار بردن بنده تمام آنچه را که خدا برایش آفریده در مسیری و برای هدفی که آفریده شده مثلا چشم را آفریده برای دیدن و لکن نه تمام دیدنیها گوش را آفریده برای شنیدن و لکن نه هر نوع شنیدنی و ... شکر هم مثل حمد از سوی عبد نسبت به خالق است.

۳- تعریف لغوی و اصطلاحی مدح:

امّا مدح در لغت عبارتست از: الثناء باللسان علی الجمیل اختیاریا کان او غیره، نعمة کان او غیرها، یعنی مدح ذکر خیر است به استعانت زبان بر یك وصف نیکوئی چه صاحب آن وصف در کسب آن مختار باشد مثل مدحت علیا لعلمه و چه اختیاری باشد مثل مدحت اللؤلؤ علی صفائها و چه آن وصف نعمتی باشد نسبت به مادح و مداح مثل جود و بخشش و یا نعمت نباشد مثل مدح علی برای شجاعتی که دارد.

و امّا در اصطلاح: المدح قول ینبئ عن ارتفاع حال الغیر مع القصد الی الرفع منه یعنی مدح عبارتست از گفتاری که حاکی از بالا بودن رتبه و درجه غیر است آن هم همراه با قصد ترفع و بالا بردن نه قصد دیگر مثلا خداوند متعال بندگان بهشتی و مؤمن را مدح می‌کند یعنی خبر می‌دهد از رتبه‌ها و مقاماتی که در انتظار آنها در بهشت است مدح به این معنا مورد بحث است و این مدح بر عکس حمد و شکر از خالق نسبت به مخلوق است.

۴- تعریف ثواب:

الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظیم و الاجلال یعنی ثواب

شرح کشف المراد، ص: ۵۳۴

عبارتست از آن منفعت و سودی که عائد انسان می‌شود و این صفت دارد شخص مستحق آنست و این صفت دارد همراه با تعظیم و تکریم و گرامیداشت می‌باشد در قیامت هنگام ورود مؤمنین به بهشت فرشتگان بر درهای بهشت ایستاده و با نهایت تکریم می‌گویند: سلام علیکم طبتم فادخلوها آمین یعنی درود بر شما بفرمائید و وارد بهشت شوید درحالی‌که در نهایت ایمنی و آرامش خاطر هستید.

۵- تعریف ذم:

الذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصد التوضع یعنی مذمت عبارتست از گفتاری که خبر می‌دهد از پستی و بی‌قدری دیگری درحالی‌که همراه با قصد اتضاع و تحقیر و توهین او است مثلا مولائی به عبدش می‌گوید:

خاك بر سرت کنند چرا کفران نعمت کردی و از طاعت من سر پیچی نمودی.

۶- تعریف عقاب:

العقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف و الاهانة یعنی عقاب و کیفر عبارتست از ضرر و زیانی که در قیامت به انسان می‌رسد و دارای دو صفت است:

۱- شخص کاری در دنیا کرده که استحقاق این ضرر را دارد.

۲- این زیان‌رسانی همراه با کوچك شمردن و توهین کردن به شخص است در قرآن می‌خوانیم: که به جهنمیان خطاب می‌شود: اخْسَؤُا فِیها وَ لا تُکَلِّمُونِ یعنی خفه شوید و خاموش باشید در جهنم و سخن مگوئید که در عرب تعبیر به اخسئوا برای اسکات کلب گفته می‌شود نکته‌ای که در خاتمه مطلب اول یادآوری می‌کنم اینکه:

مدح و ذم با ثواب و عقاب چه نسبتی دارند؟ بدون تردید عند العقلاء و در

شرح کشف المراد، ص: ۵۳۵

دنیا متفاوتند یعنی مدح و ذم، ستایش و سرزنش زبانی است و ثواب و عقاب پاداش و کیفر عملی است که از مولی نسبت به عبد انجام می‌گیرد امّا در مورد خداوند بدون تردید در قرآن هم مدح و ذم هست و هم وعده ثواب و عقاب امّا آیا اینها دو چیزند یا یکی هستند؟ و علی فرض دوئیت آیا متلازمند یا خیر؟ اینها مباحث اصولی است و قول حق اینست که مدح الهی همان ثواب خداوندی است و ذم الهی همان عقاب او است و بقول مرحوم مظفر در جزء دوم اصول فقه ص ۲۳۸ در پاورقی:

الحق کما صرح به کثیر من العلماء المحققین ان معنی استحقاق المدح لیس الّا استحقاق الثواب و معنی استحقاق الذم لیس الّا استحقاق العقاب بمعنی ان المراد من المدح ما یعم الثواب لان المراد بالمدح المجازاة بالخیر و المراد من الذم ما یعم العقاب لان المراد به المکافاة بالشر و لذا قالوا:

ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه و ارادوا به هذا المعنی.

و در هر صورت این گونه بحثها را باید از کتب اصولیه جستجو کرد.

مطلب دوّم: مدح و ثواب در مقابل چه اموری خواهد بود؟.

مدح و ثواب در برابر چند امر است:

۱- انجام واجبات: کسی که وظائف واجبه شرعی خویش مثل صلاة و صوم و ... را انجام دهد مستحق ثواب است.

۲- انجام مستحبات: کسی که دستورات مستحبی اسلام از قبیل نماز شب و سایر نوافل و تصدق و ... انجام دهد مستحق مدح و ثواب الهی است.

۳- بجا آوردن ضدّ حرام: کسی که برای دوری از قبائح و محرمات خود را به ضد قبیح مشغول می‌سازد او مستحق ثواب است مثل کسی که خود را مشغول به گردش می‌کند تا غیبت نکند و نشنود و یا خود را به تجارت مشغول

شرح کشف المراد، ص: ۵۳۶

می‌کند به مطالعه مشغول می‌کند و ... تا فکر دزدی و قمار و شراب و زنا و ... از مغزش بیرون رود او نیز مستحق ثواب است چون در راه رضای حق به زحمت افتاده.

۴- اخلال به قبیح: یعنی کسی که میل به قبیح دارد و مع ذلك خود را کنترل می‌کند و جلو میل به قبائح را می‌گیرد و باصطلاح کف النفس عن المعاصی دارد و لو خود را به هیچ کاری مشغول نسازد بلکه به مجرد اخلال به قبیح بکند اینهم مستحق ثواب است. البته در این قسم چهارم اختلاف است: ابو علی معتزلی و جماعتی بر آنند که اخلال به قبیح یعنی مثلا زنا نکردن و آدمکشی نکردن و ... ثواب ندارد بلکه فعل این امور معصیت بوده و عقاب دارد و دلیلشان اینست که: انسان از دو حال خارج نیست: یا مرتکب قبیح می‌شود یا خیر، ارتکاب آن متعلق نهی است و ترك آن قهری بوده و متعلق امر یا نهی الهی نیست در مقابل دیگران می‌گویند: بر اخلال به قبیح هم ثواب در کار است و جواب استدلال فوق آنست که شخصی که داعی بر قبیح دارد و مع ذلك نمی‌کند این نکردن قبیح اختیاری بوده و ثواب دارد همانگونه که نکردن واجب عقاب دارد.

نکته‌ای که در پایان این بحث مطرح است اینکه به اعتقاد عدلیه اوامر الهی دائر مدار مصالح واقعیه است و لذا ارتکاب آنها موجب ثواب و اخلال به آنها موجب می‌شود که آدمی به مصلحت نرسد و علاوه بر آن عقلا و نقلا گرفتار مذمت و عقاب شود ولی نواهی الهیه دائر مدار مفاسد واقعیه‌ایست که در متعلقات آنها هست و لذا اگر شخصی مرتکب حرام شد به مفسده گرفتار شده و تجسم اعمال او را به کیفر می‌رساند ولی اگر کسی مرتکب محرمات نشد از لحاظ عقلی نتوان گفت دارای ثواب است ولی اگر قرآن و سنت وعده ثواب داده باشند ما می‌پذیریم.

شرح کشف المراد، ص: ۵۳۷

و نکته دیگری که مباحث فوق بر آن مبتنی است اینست که در باب نواهی دو مبنا است:

۱- نهی هم دلالت بر طلب دارد و متعلق آن مثل امر طلب است.

۲- نهی معنای طلبی ندارد بلکه به معنای زجر و ردع از فعل است و لازمه عقلی آن بالتبع طلب الترك است و هذا هو الحق، دوباره گروه اوّل اختلاف دارند که آیا مطلوب به نهی مجرّد الترك و نفس ان لا تفعل است که یك امر عدمی است و یا مطلوب به نهی کف النفس عن الحرام است که امر وجودی است؟ حق قول اول است و در جای خود یعنی مباحث اصولیه این نکات باید تعقیب شود.

مطلب سوم: در نیت عمل است و آن اینکه فعل واجب یا مستحب یا فعل ضد قبیح و یا اخلال به قبیح بقول مطلق موجب استحقاق ثواب نیست بلکه شرطی هم دارد و آن شرط عبارتست از اینکه:

فعل واجب را برای خاطر وجوب آن و یا وجه الوجوب انجام دهد یعنی محرك و داعی او از انجام این کار قصد قربت باشد یعنی چون خدا واجب کرده انجام می‌دهد فی المثل روزه را به داعی قربت و تعبدا انجام می‌دهد نه اینکه محرك اصلی او این باشد که چون روزه موجب سلامتی انسان می‌گردد روزه بگیرد و شعارش این باشد که: صوموا

تصحوا، همچنین فعل مندوب و مستحب را برای خاطر استحباب آن یا لوجه الاستحباب انجام دهد یعنی نیت او این باشد که خدا یا چون تو فلان عمل را بر من مستحب نمودی من به قصد قربت به تو انجام می‌دهم فی المثل غسل جمعه را برای مصلحتی که در آنست انجام می‌دهم نه برای پاکیزگی جسمانی وگرنه ثوابی ندارد و قرآن می‌گوید: وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ و همچنین ضد قبیح را که انجام می‌دهد یا اخلال به



قبیح که می‌کند و او را ترك می‌کند نیت او این باشد که چون فلان عمل قبیح است و مبغوض مولی است من ترك می‌کنم برای رضایت مولی پس اگر نیت او این باشد که شراب چون ضرر جسمانی و عقلی دارد نمی‌خورم این کار ثواب ندارد چون للّه نیست. نکته‌ای که در پایان این مطلب قابل توجه است اینکه اعمال ما دو قسم است:

۱- تعبدیات: یعنی آنهائی که قصد قربت در آنها معتبر و شرط صحت عمل است مثل صوم و صلاة و حج و ...

۲- توصلیات: یعنی آنهائی که قصد قربت در آنها شرط صحت نیست و او شرط ثواب هست.

حال در کلیه افعال اختیاریه واجبه و مستحبه و در کلیه تروکی که لازمند اگر با قصد قربت باشد ثواب خواهد بود ولی در تعبدیات چه فعل و یا ترك اگر قصد قربت نباشد عمل باطل است فعل تعبدی مثل نماز و ترك تعبدی مثل ترك مفطرات در ماه رمضان ولی در توصلیات بدون قصد قربت هم عمل صحیح است و مبرء ذمه خواهد بود و تفصیل مطلب را باید از کتب اصولیه جستجو کرد نکته دیگر اینکه فرق ما بین لوجوبه بالوجه وجوبه یا لندبه بالوجه ندبه چیست؟.

در نیت عبادات چند امر را معتبر می‌دانند که برخی اجماعی و برخی اختلافی است و آنها عبارتند از: ۱- قصد التمییز ۲- قصد الوجه ۳- قصد القربة، منظور از قصد الوجه قصد الوجوب او الندب است و هر یك از وجوب و ندب دو قسمند:

۱- وجوب و ندبی ممیّز و یا وصفی مثل اینکه بگوئیم: اصلی صلاة الظهر الواجبه قربة الی اللّه که عنوان الواجبه وصف ممیّز ظهر واجب از مندوب است یا می‌گوئیم: اصلی صلاة الظهر المندوبة قربة الی اللّه که عنوان مندوبه



ممیز است [ظهر مندوب مثل ظهری که به فرادا خوانده شده و دوباره به جماعت اعاده می‌شود].

۲- وجوب و ندب غائی مثل اینکه می‌گوید: اصلی الظهر الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه، اصلی الظهر المندوب لندبه او لوجه ندبه، این معنا را متکلمین افزوده‌اند و مرادشان از وجه الوجوب او الندب آن مصالح واقعیه‌ای است که خداوند بواسطه آنها بشر را به عبادت ترغیب نموده و عبادت بر او واجب یا مستحب نمود. و در اینکه آن مصالح چیست خودشان اختلاف دارند ولی چون دلیلی بر اعتبار وجوب غائی نیست لذا بحث را دنبال نکرده و تنها به ذکر جمله‌ای از شهید ثانی در شرح لمعه ج ۱ ص ۱۱۱ بحث را ختم می‌کنیم:

... و یکون قصده لوجوبه اشارة الی ما یقوله المتکلمون من انه یجب فعل الواجب لوجوبه او ندبه او لوجههما من الشکر او اللطف او الامر او المرکب منهما او من بعضها علی اختلاف الآراء و وجوب ذلك امر مرغوب عنه اذ لم یحققه المحققون فکیف به غیرهم.

مطلب چهارم: مذمت و عقاب در مقابل چه اموری است؟ در برابر چند امر است که برخی اجماعی و برخی اختلافی است:

۱- در مقابل فعل قبیح: کسی که عمدا و با وجود شرائط تکلیف و نبود هیچ مانعی از اکراه و اضطرار و ... حرامی از محرمات الهیه را مرتکب شود مستحق عقوبت است و این اجماعی است.

۲- در برابر اخلال به واجب: کسی که با وجود شرائط فوق واجبی از واجبات الهیه را ترك کند و بدان اخلال برساند و یا با همه شرائط انجامش ندهد باز مستوجب عقوبت است ولی جماعتی گفته‌اند: اخلال به واجب



موجب استحقاق مذمت نیست بدلیل اینکه: اگر ما بپذیریم که اخلال به واجب موجب مذمت است و اخلال به قبیح یعنی ترك حرام هم موجب مدح است آنگاه اگر فرض کنیم که انسانی خالی از هر دو باشد یعنی نه حرامی را مرتکب شده و نه واجبی را انجام داده پس باید چنین انسانی هم مستحق مدح باشد و هم مذمت آنگاه استحقاق مدح و ذم در یك انسان جمع می‌شود پس نتوان گفت اخلال به واجب عقوبت و مذمت دارد.

جواب ما: عقلا هیچ استبعادی ندارد که دو استحقاق در یك انسان جمع شود که به دو اعتبار باشند آنگاه به یکی از آن دو مستحق مدح و به دیگری مستحق مذمت باشد [و بعدا کیفیت برخورد خداوند با این شخص در قیامت خواهد آمد] نظیر اینکه انسان در آن واحد هم نماز می‌خواند و مستحق ثواب است و هم استماع غیبت می‌کند یا به نامحرم نظر می‌کند که موجب عقوبت است پس عقلا این اجتماع استحاله‌ای ندارد.

مطلب پنجم: دلیل بر استحقاق ثواب در برابر طاعات چیست؟.

دلیل آنست که طاعت الهیه و تکالیف مشقت و کلفتند و مکلف این مشقتها را بدستور خدا تحمل نموده آنگاه خداوند حکیم که ما را به این کلفتها ملزم ساخته از دو حال خارج نیست:

۱- یا بدون هیچ غرضی چنین کرده که این احتمال باطل است چون مستلزم دو تالی فاسد است یکی عبث بودن که از مولای حکیم محال است و دیگری ظلم بودن که بی‌جهت و بدون حکمت بندگان خود را به رنج و زحمتهای طاقت فرسا انداخته و ظلم هم بر مولای حکیم استحاله وقوعی دارد.

۲- و یا برای خاطر غرض و هدفی ما را به این طاعات ملزم ساخته



است آنگاه آن غرض از دو حال خارج نیست:

۱- یا غرض خداوند اضرار به غیر است که این باطل است چون مستلزم اینست که خداوند حکیم عادل، اظلم الظالمین باشد.

۲- و یا آن غرض منفعت‌رسانی به غیر است آنگاه نفع‌رسانی از دو حال خارج نیست:

۱- یا ابتداء و بدون آزمایش و تحمل مشقات صحیح و روا است که منفعت را بدهد که این فرض هم باطل است زیرا که مستلزم عبث بودن تکالیف است.

۲- و یا پس از آزمایش و انجام عمل روا است و هذا هو الحق و این همان ثواب است یعنی النفع المستحق بالطاعة المقارن للتعظیم و الاجلال، پس باید طاعت باشد چون عقلا تعظیم کسی که استحقاق آن را ندارد قبیح است [این دلیل عقلی بود و امّا دلیل نقلی قرآن فراوان داریم آن هم تا آنجا که در برابر هر کار نیك ده پاداش مقرر شده که من جاء بالحسنة فله عشر امثالها].

مطلب ششم: دلیل بر استحقاق عقوبت در برابر معاصی چیست؟.

دو دلیل داریم: ۱- عقلی ۲- نقلی امّا دلیل عقلی: عقاب لطف است و هر لطفی بر خداوند واجب است امّا اینکه عقاب لطف است: لطف آنست که مقرب بنده به طاعت و مبعد وی از معصیت باشد و وقتی مکلف دانست که معاصی موجب عقوبت هستند قهرا به طاعات روی آورده و از معاصی اجتناب می‌کند.

و امّا اثبات کبری: در مباحث افعال خدا مسأله دوازدهم ذکر شد.

امّا دلیل نقلی: در این زمینه آیات و روایات فراوانی داریم تا آنجا که مسأله از ضروریات دین اسلام گردیده است به عنوان نمونه به چند آیه از

شرح کشف المراد، ص: ۵۴۲

آیات ثواب و عقاب اشاره می‌کنیم:

آیات ثواب:

۱- وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها أَبَداً ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ «توبه/ ۱۰۱».

۲- فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيها خالِدُونَ «زخرف/ ۷۱».

۳- يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوابٍ وَ أَبارِيقَ وَ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لا يُصَدَّعُونَ عَنْها وَ لا يُنْزِفُونَ وَ فاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَ لَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ «واقعه/ ۱۸ تا ۲۲».

۴- فِيها أَنْهارٌ مِنْ ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَ أَنْهارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَ أَنْهارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَ أَنْهارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَ لَهُمْ فِيها مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ وَ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ «محمد/ ۱۶».

۵- مُتَّكِئِينَ عَلى فُرُشٍ بَطائِنُها مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَ جَنَى الْجَنَّتَيْنِ دانٍ «الرحمن/ ۵۵».

۶- هُمْ وَ أَزْواجُهُمْ فِي ظِلالٍ عَلَى الْأَرائِكِ مُتَّكِؤُنَ «يس/ ۵۷».

۷- فِيهِنَّ قاصِراتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جَانٌّ كَأَنَّهُنَّ الْياقُوتُ وَ الْمَرْجانُ «الرحمن/ ۵۷ تا ۵۹».

آیات عقاب:

۱- فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ «بقره/ ۲۳».

۲- يَوْمَ يَغْشاهُمُ الْعَذابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ «عنكبوت



/ ۵۴».

۳- ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ لَآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ فَمالِؤُنَ مِنْهَا الْبُطُونَ فَشارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ فَشارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ «واقعه/ ۵۱ تا ۵۶».

۴- وَ تَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفادِ سَرابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرانٍ وَ تَغْشى وُجُوهَهُمُ النَّارُ «ابراهيم/ ۵۱».

۵- خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ «الحاقه/ ۳۱ تا ۳۳».

۶- يَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلى يَدَيْهِ يَقُولُ يا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا «فرقان/ ۵۵».

۷- يَوْمَ لا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ «مؤمن/ ۵۵».

۸- وَ اسْتَفْتَحُوا وَ خابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْ وَرائِهِ جَهَنَّمُ وَ يُسْقى مِنْ ماءٍ صَدِيدٍ، يَتَجَرَّعُهُ وَ لا يَكادُ يُسِيغُهُ وَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكانٍ وَ ما هُوَ بِمَيِّتٍ وَ مِنْ وَرائِهِ عَذابٌ غَلِيظٌ «ابراهيم/ ۱۵ تا ۱۷».

مطلب هفتم: آيا ثواب الهى تفضلى است يا استحقاقى؟.

ابو القاسم كعبى بلخى مى‌گويد: خداوند به ما انسانها نعمتهاى بيشمارى عنايت فرموده و در مقابل تكاليفى را هم از ما خواسته پس اين تكاليف بازاء آن نعمتها و شكر آنها محسوب مى‌گردد در نتيجه تكاليف سبب وجوب ثواب نبوده و پاداش در برابر تكليف نيست بلكه ثواب تفضّلى از خداوند است در مقابل اين قول ساير دانشمندان عدليه مى‌گويند: ثواب استحقاقى است نه تفضّلى و از ظواهر آيات قرآنيه هم همين معنا استفاده



مى‌شود و اين گروه براى ردّ سخن بلخى دو دليل آورده‌اند:

۱- عقلاء عالم مولائى را كه به عبدش نعمتى بدهد سپس او را ملزم سازد به انجام يك سلسله كلفتها بدون اينكه عوض و پاداشى در برابر تكاليف به او بدهد مذمت و تقبيح نموده و او را به ريا كارى نسبت مى‌دهند و اين را يك نقصى براى مولى محسوب مى‌دارند كه حالا يك خيرى كرده و ده تا كار طاقت فرسا را طلب كار است و چنين امرى قبيح است و از مولاى حكيم صادر نمى‌شود پس بناچار بايد گفت استحقاقى است.

۲- عقل هر عاقلى حكم مى‌كند به اينكه شكر منعم واجب است درحالى‌كه عقل ما بايدها و نبايدهاى شرعى را ادراك نمى‌كند پس نتوان گفت اين تكاليف بعنوان شكر نعمت است و وقتى شكر نشد سخن بلخى ابطال مى‌شود و به بيان علامه شعرانى: شكر نعمت واجب عقلى است و سخن ما در واجبات شرعيه است واى بسا مردمى كه

تکالیف و احکام شرعی را ندانند و یا پیش از شرع از دنیا رفته‌اند و شکر نعمت بر آنها واجب است پس واجبات شرعیه را نمی‌توان بعنوان شکر منعم حساب کرد.

مطلب هشتم: شرط استحقاق ثواب آنست که عمل واجب یا مستحبی را که انجام می‌دهد دارای مشقت باشد و کلفت بر آن صدق کند و شرط ثواب دادن بر اخلال به قبیح آنست که این اخلال مشقت داشته باشد زیرا که عاملی که مقتضی استحقاق عوض اخروی و ثواب است همانا مشقت و زحمت است و اگر مشقت منتفی شد ثواب هم منتفی است چون مقتضی ندارد و یا چون اذا انتفی الشرط انتفی المشروط.

اگر کسی در هنگام طاعت نادم نبود و طاعت را با جدیت انجام داد و لو بعدا نادم شود این ندامت در اصل استحقاق عقاب تأثیری ندارد آری در بقاء



این استحقاق مؤثر است.

و نیز اگر کسی عملی را برای وجوب و ندب یا وجه وجوب و ندب انجام دهد و آن وجه منفعتی باشد عاجل که زود به مکلف برسد مانع از استحقاق ثواب نیست فی المثل عبادت کند برای اداء دین و دین او ادا شود مانع از ثواب نیست پس شرط نیست در ثواب نبودن نفع عاجل بلکه اگر مکلف عمل را لوجوبه و ندبه یا لوجههما انجام داد و لو نفع عاجل هم ببرد مانع از ثواب نخواهد بود.

مطلب نهم: بلا اشکال ثواب و عقاب در اسلام هست ولی آیا راه ثبوت آنها تنها شرع است یا عقل؟ اشاعره بر آنند که راه ثبوت آن تنها از راه شرع است که خدا و رسول بگویند معتزله دو دسته شده‌اند:

۱- گروهی می‌گویند: ثواب فقط سمعی است زیرا که در مقابل اینهمه نعمتها طاعات ما چیزی نیست و قابل ندارد تا مستحق ثواب شویم ولی عقاب هم عقلی و هم سمعی است.

۲- گروه دیگر می‌گویند ثواب هم مثل عقاب هم از راه عقل و هم نقل قابل اثبات است، و دانشمندان امامیه بر آنند که: وجوب ثواب عقلی است و این را در مباحث عدل الهی به اثبات رساندیم و امّا نسبت به عقاب گرچه عذاب نمودن مشتمل بر لطف است ولی یقین به وقوع عذاب در مورد غیر کافر نداریم بلکه مرتکب کبیره تنها مستحق عقاب است و شاید خداوند او را ببخشاید.

مطلب دهم: هر يك از ثواب و عقاب صفات و خصوصیاتی دارند که در اینجا ضمن مسأله ششم عنوان شده ولی ما بدنبال مطالب مسأله پنجم عنوان



می‌کنیم، یکی از آن صفات اینست که:

همانگونه که انسانهای مطیع استحقاق و ثواب دارند همچنین استحقاق تعظیم و تکریم هم دارند و همانگونه که انسانهای عاصی استحقاق عقاب دارند همچنین استحقاق توهین و استخفاف هم دارند و دلیل مطلب در هر دو بخش عبارتست از قضاوت عقلاء و آن اینکه: هر يك از ماها اگر به وجدان خویش مراجعه کنیم خواهیم یافت که هرگاه

انسان کار دشواری را که از او خواسته‌اند و وی را بدان مکلف نموده‌اند انجام دهد استحقاق ستایش و تعظیم را دارد و در مقابل وجدان هر شخص صاحب وجدانی بنده‌ای را که از دستور مولی سرپیچی کند مستحق اهانت کردن و خوار شمردن می‌داند.

مطلب یازدهم: دیگر از صفات ثواب و عقاب آنست که ثواب برای افراد شایسته دائمی است و پایان ندارد و عقاب هم برای کفّار و فسقه دائمی است و نهایت ندارد و دلیل بر تداوم آن دو تا بی‌نهایت چند امر است:

۱- دائمی بودن ثواب و عقاب لطف است و هر لطفی بر خداوند واجب است پس دوام ثواب و عقاب حتمی است.

امّا اثبات لطفیت دوام: چون لطف آنست که بنده را به طاعت الهی نزديك و از معصیت الهی دور سازد و دوام ثواب بشر را به طاعت تشویق و نزديك می‌سازد چون هر انسانی برای نیل به منفعت بی‌پایان حاضر می‌شود از يك سلسله خواهشهای نفسانی موقتا چشم بپوشد و دوام عقاب نیز آدمی را از معاصی دور می‌دارد زیرا هیچ انسانی حاضر نیست برای خوشیهای موقت خود را گرفتار عذاب ابد سازد پس دوام آن دو لطف است.

و امّا اثبات کبری: در مباحث افعال الهی مسأله دوازدهم ذکر شد.

۲- بدون تردید مدح و ستایش انسان مطیع و در مقابل مذمت و سرزنش



آدم عاصی دائم هستند زیرا که بالوجدان مدح مطیع در هر زمانی بایسته است و ذمّ عاصی هم كذلك مادامی‌که ندامت نباشد چون اگر از کار نيك پشیمان شد از آن پس مدحی ندارد و اگر از کار زشت جدا پشیمان گردید دیگر مذمتی ندارد و مدح و ذم معلول طاعت و معصیت هستند آنگاه خود معصیت و اطاعت می‌شوند به منزله دائمی و در حکم دائمی در نتیجه ثواب و عقاب هم باید دائمی باشند چون مدح و ذم معلول طاعت و معصیتند و ثواب و عقاب هم كذلك آنگاه اگر احد المعلولین دائمی بود مستلزم دوام یا بمنزلة الدوام علت است و دوام علت مستلزم دوام معلول دیگر خواهد بود [در اصول به این دلیل اشکال شده که متلازمین دارای دو حکم متضاد نمی‌توانند باشند ولی اینکه حتما دارای دو حکم متساوی و مثل هم باشند دلیلی ندارد] پس ثواب و عقاب هم باید دائمی باشد.

۳- ثواب و عقاب قیامت با نفع و ضرر دنیا فرق دارد در دنیا عسر و یسر و سود و زیان با همند یعنی چنین نیست که انسانی در دنیا علی الدوام در خوشی و سرور و سودمندی باشد و متقابلا انسانی علی الدوام در ناخوشیها، عسرها و فقر باشد بلکه روزگار همیشه فرازها و نشیبها دارد و بقول قرآن: فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً ولی در آخرت چنین نیست بلکه آن که در ثواب و خوشی است شادمانی خالص دارد و آنکه در عذاب است فقط عسر و سختی است حال اگر ثواب قیامت منقطع و پایان‌پذیر باشد مستلزم الم و رنجی است بر صاحبش و این با خالص بودن ثواب از شائبه رنج و فکر غم منافات دارد و نیز اگر عقاب عقبی منقطع باشد مستلزم آنست که برای صاحبش سرور و شادمانی حاصل شود چون این فکر که بالاخره روزی نجات می‌یابد او را خوش‌حال می‌سازد و این با خالص بودن عقاب منافات دارد پس ثواب و عقاب دائمی است، اینها بحثهای عقلی ولی از قرآن هم دوام بخوبی مستفاد است و آن آیاتی است که

در آنها سخن از خلود رفته و دانشمندان کلام برخی می‌گویند: علم ما به دوام ثواب و عقاب عقلی است به همان سه دلیل مذکور و برخی بر آنند که این علم فقط و فقط سمعی است یعنی چون از زبان معصوم و قرآن شنیده‌ایم می‌پذیریم.

مطلب دوازدهم: ثواب باید خالص باشد از شوائب یعنی نباید آمیخته با چیزی که غم‌انگیز باشد بدلیل اینکه گاهی عوض دنیوی و یا تفضل الهی ممکن است خالص باشند پس اگر ثواب خالص نباشد لازمه‌اش آنست که ثواب از آن دو پائین‌تر باشد و اللازم باطل بالاجماع چون اجماع قائم است که ثواب از عوض باید بالاتر و بهتر باشد و نیز عقاب هم باید خالص از شوائب باشد یعنی نباید آمیخته با لذت باشد بدلیل اینکه عقاب هر چه خالص‌تر باشد موجب می‌شود که بشر بیشتر از آن بگریزد پس خالص بودن عقاب لطف است و لطف واجب است فالخلوص واجب.

مطلب سیزدهم: پس از اینکه در مطلب قبلی مدعی شدند که ثواب و عقاب باید خالی از شوائب باشد اینك اشکالی بر مصنف وارد می‌شود که در مطلب سیزدهم جواب می‌دهند اصل اشکال اینست که: اوّلا بدون تردید اهل بهشت همه دارای يك مقام و درجه نیستند بلکه متفاوتند آنگاه آنکه رتبه‌اش مادون است وقتی ما فوق را می‌بیند غمگین می‌گردد که چرا در مرتبه و مقام او نیست و چرا آن جدیت لازم را در دنیا در عبادات نکرده است پس ثواب خالی از شوائب نیست و ثانیا بر همه بهشتیان لازم است که در برابر نعمتهای خداوند شکرگزار باشند و در این شکرگذاری مشقت و سختی وجود دارد پس ثواب خالی از غم و سختی نیست و ثالثا در بهشت هم بر همه اهل بهشت واجب است که قبائح و معاصی الهیه را ترك کنند که خود این باز دارای مشقت است

شرح کشف المراد، ص: ۵۴۹

پس بهشت هم خالی از سختیها نیست.

جواب ما: امّا از اشکال اوّل: کسی که مرتبه بالاتری را ندارد وقتی غمگین می‌شود که شهوت و میل رسیدن به آن مرتبه را داشته باشد ولی نصیب او نشود امّا اهل بهشت اینگونه نیستند یعنی هر کسی به هر مرتبه‌ای که به او داده‌اند راضی و به همان بسنده نموده و هرگز آرزو و میل به مرتبه بالاتر را ندارد لذا از این حیث غم و اندوهی برای بهشتیان حاصل نمی‌شود پس شبهه اول اجابت شد.

و امّا از دوّمی: درست است که در بهشت شکر نعمت واجب است و بهشتیان انجام می‌دهند و لکن شادمانی و سرور آنان در مقابل شکر نعمت بدرجه‌ایست که هرگز احساس سختی و مشقتی ندارند.

و امّا از سوّمی: و لو در بهشت ترك قبائح لازم است و اهل بهشت آنها را ترك می‌کنند ولی این کار مشقتی ندارد زیرا کسی قبیح را انجام می‌دهد که به نحوی محتاج به آن باشد و یا هوای نفس او را وادارد ولی خدای متعال آن قدر نعمت در اختیار آنها گذاشته و آنها را از راه ثواب مستغنی می‌سازد که براحتی قبائح را ترك نموده و اصولا شاید بتوان گفت فکر قبیح هم نمی‌کنند.

و امّا اهل جهنم: آنها نسبت به انجام کارهائی که بر آنان لازم است و نسبت به ترك قبائح مجبورند و روی اجبار از آنها گناه صادر نمی‌شود و این تکلیف نیست تا مشقتی باشد چون تکلیف باید همراه با اختیار باشد و آنجا نیست و خود اینکه مجبورند و نمی‌توانند گناه کنند و اختیار از آنان سلب شده نوعی عقاب برای آنها محسوب می‌شود.

مطلب چهاردهم: این مطلب يك مطلب اساسی است كه بطور مجمل عنوان شده و جا دارد كه تعقیب شود و آن اینكه آیا انسانهای كافر به خدا

شرح كشف المراد، ص: ۵۵۰

و ماتریالیست اگر كار خیری انجام دادند و خدماتی به جامعه نمودند در قیامت به ثواب الهی می‌رسند یا خیر؟.

در این مسأله میان متكلمین اسلام و كلا میان دانشمندان الهی اتفاق نظر است كه عمل كافر موجب ثواب نیست چون شرط ثواب و بهشت ایمان به خدا است و او ندارد البته آیا عمل خیر او موجب می‌شود كه عقاب او تخفیف پیدا كند یا نه ممكن است، و امّا انسانهائی كه عارف باللّه هستند و خدا را قبول دارند مثل براهمه هندوستان یا فلاسفه الهی شرق و غرب ولی بعثتها و نبوتها را قبول ندارند و به خود اجازه بحث و تحقیق پیرامون اعجاز و نبوت را نمی‌دهند آیا اعمال خیر اینها چه حكمی دارد؟ سبب بهشت رفتن آنها می‌شود یا خیر؟ گروهی بر آنند كه ثواب الهی متوقف بر هیچ شرط نیست بلكه هر كسی خداشناس بود و كاری را كه عقل او نیكو و بایستنی تشخیص داد وی برای رضای خدا انجام داد او بهشت می‌رود و لو اعتقاد به پیامبر نداشته باشد ولی اكثر متكلمین اسلام می‌گویند: عقلا هیچ مانعی ندارد كه ثواب الهی متوقف بر شرطی باشد و آن معرفة النبی و تصدیقه است و بنظر خواجه حق همین است بدلیل اینكه: اگر ثواب موقوف بر شرطی نباشد لازمه‌اش آنست كه شخصی كه تنها عارف باللّه است و چیز دیگر را قبول ندارد ثواب باو برسد بدون اینكه در نبوت و اعجاز بیندیشد و التالی باطل بالاجماع فالمقدم مثله.

بیان ملازمه: خود معرفت اللّه و التكلیف يك اطاعت علی‌حده‌ای است پس اگر ثواب بر آن متوقف نباشد بر شرطی هرآینه واجب خواهد شد كه خدای كسی را كه پیامبران را تصدیق ننموده ثواب اعطا كند و اللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله.

و امّا انسانهائی كه خدا و رسول و معاد را قبول دارند ولی ولایت ائمه را قبول ندارند وضع اینها سابقا در آخرین مبحث امامت گفته آمد.

شرح كشف المراد، ص: ۵۵۱

مطلب پانزدهم: آیا شرط رسیدن به ثواب و عقاب موافات است یعنی مؤمنی كه كار نيك كرده باید تا آخر هم با ایمان بوده و مؤمن بمیرد تا به ثواب برسد و یا اگر بعدا كافر هم شد ثواب آن اعمال نيك را خواهد گرفت؟

و كافری كه در دنیا گناه كرده آیا شرط عقاب اینست كه مسلمان نشود و توبه نكند و كافر بمیرد و یا به مجرّد گناه عقاب را استحقاق پیدا می‌كند و لو بعدا مسلمان و تائب گردد؟ در این زمینه چهار نظریه عنوان شده:

۱- گروهی بر آنند كه همان وقتی كه مكلف در دنیا اطاعت خدا نموده و یا كار قبیح را مرتكب شده و معصیت خدا نمود همان لحظه مستحق ثواب برای كار نيك و عقاب برای كار زشت می‌گردد و موافات شرط نیست یعنی بعدها اگر كافر هم بشود و با كفر هم بمیرد به ثواب آن كار نيك خواهد رسید.

۲- گروهی بر آنند كه ثواب و عقاب را شخص در آخرت استحقاق پیدا می‌كند نه در دنیا تا موافات شرط نباشد.

۳- و گروه سوّم بر آنند كه هنگام مرگ استحقاق ثواب و عقاب می‌آید پس آنكه كافر می‌میرد ثوابی ندارد.

۴- گروه چهارم می‌گویند که در هنگام طاعت استحقاق ثواب می‌آید ولی با یك شرط و آن موافات است آنگاه اگر خدای عالم علی الاطلاق می‌داند که این شخص مؤمن از دنیا خواهد رفت و شرط محقق خواهد شد از هم اکنون استحقاق ثواب برای او هست و نیز در هنگام معصیت استحقاق عقاب می‌آید ولی با همان شرط موافات پس اگر خدا می‌داند که او توبه نکرده و کافر خواهد مرد از همین حالا جزء مجرمین و اهل جهنم محسوب می‌گردد و امّا اگر در قسمت اول خدا می‌داند که او طاعت را حبط نموده و کافر می‌میرد و یا در قسمت دوّم می‌داند که عاصی توبه خواهد نمود نه اولی با آن



طاعت استحقاق ثواب دارد و نه دوّمی با این معصیت مستحق عقاب می‌گردد.

پس موافات یعنی مؤمن و کافر مردن شرط متأخر است برای استحقاق ثواب و عقاب و به نظر مصنف همین قول حق است و استدلال می‌کنند به دو آیه از قرآن:

۱- قرآن به پیامبرش می‌گوید: لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ یعنی حتی توی پیامبر هم اگر مشرك شوی اعمالت تباه شده و بهره‌اش در قیامت به تو نخواهد رسید.

۲- قرآن به مسلمین خطاب کرده می‌گوید: وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ یعنی هر یك از شما که مرتد شود و از دین برگردد و به حال کفر بمیرد اعمالش حبط شده و به او نخواهد رسید و همانند خرمن هیزمی است که جمع نموده و با یك چوب کبریت همه را آتش زده است.

توضیح این استدلال: منظور از احباط چیست؟ سه احتمال دارد:

۱- مراد این باشد که اعمالی که قبل از احباط انجام داده‌ای از همان اصل و اساس باطل بوده.

۲- منظور این باشد که ثواب الهی پس از اینکه ثابت شد ساقط می‌شود و به تو داده نمی‌شود.

۳- منظور این باشد که کفر و شرك آن را ابطال نمود امّا دو احتمال اول که باطل است فتعین احتمال ثالث دلیل بر ابطال احتمال اوّل اینکه اولا آیات بطلان را بر شرك متجدد معلق ساخته پس معلوم می‌شود از اصل باطل نیست و ثانیا آیات بصورت جمله شرطیه و شرط و جزاء آمده که همیشه شرط و جزاء بر یك امر آینده معلق می‌شود پس احتمال اول باطل است و امّا ابطال احتمال ثانی در مسأله بعد یعنی مسأله هفتم خواهد آمد فتعین الاحتمال الثالث و هو الحق.



(مسأله هفتم) احباط و تکفیر

هفتمین مسأله در باب معاد مسأله احباط و تکفیر است:

احباط عبارتست از اینکه مکلّف در یك زمانی اعمال خیری انجام داده و این اعمال شرعا پذیرفته شده و سبب استحقاق ثواب گردیده ولی در زمانهای بعدی بدون اینکه از کار خیر سابق نادم شده باشد گناهانی را مرتکب شود

که توسط آنها استحقاق عقاب پیدا کند آنگاه آن استحقاق ثواب متقدم با این استحقاق عقاب متأخر حبط و نابود شده و از بین می‌رود.

و تکفیر عبارتست از عکس احباط یعنی مکلّف در زمان قبل کار قبیحی انجام داده و مستحق عقاب گردیده سپس در زمان آینده [با قطع نظر از مسأله توبه خودش و شفاعت معصومین و مسأله عفو الهی] کار خیری را انجام دهد که مستحق ثواب گردد و با این استحقاق ثواب آن استحقاق عقاب از بین برود و در واقع این کارهای خیر کفّاره آن گناهان و کارهای شر می‌شود.

حال در مسأله توبه و آمرزیده شدن گناهان از این طریق بحثی نیست و بعدا به تفصیل خواهد آمد، در مسأله شفاعت معصومین (علیهم السلام) نیز ما را بحثی نیست کما سیأتی و در مسأله عفو الهی هم بحثی نیست کما سیأتی انّما الکلام در مسأله احباط و تکفیر به معنای مذکور است و در این باب دو نظریه وجود دارد:

۱- اکثر محقّقین منکر این معنا هستند.

و می‌گویند: هرگاه کسی کار خیری کند که مستحق ثواب باشد به او می‌دهند و ندادن ظلم است و عقاب حکمی جداگانه دارد که یا قابل عفو است

شرح کشف المراد، ص: ۵۵۴

و یا با توبه جبران می‌شود و یا قابل شفاعت است و یا اگر هیچ‌کدام نبود پایان‌پذیر است یعنی جهنم مؤمن عاصی استمرار ندارد.

۲- گروه‌هائی از معتزله و در رأس آنها جبائیان مثبت به این معنا هستند.

و خود آنها دو دسته‌اند:

۱- پیروان ابو هاشم طرفدار موازنه هستند یعنی می‌گویند:

نابود شدن ثواب یا عقاب به بیشتر بودن ضد هر يك و طرف مقابل آنست یعنی اگر گناه بزرگتری کرده و استحقاق عقوبت بیشتری است این عقاب بیشتر آن ثواب کمتر را محو ساخته و به اندازه همان ثواب کمتر از گناه بیشتر محو می‌شود و آن مقدار زیادی از عقاب که بلا معارض است باقی می‌ماند و اگر ثواب بیشتر و عقاب کمتر باشد مطلب عکس می‌شود یعنی آن ثواب بیشتر این عقاب کمتر را تکفیر نموده و از بین می‌برد سپس به مقدار همین گناه از آن ثواب عظیمتر کاسته شده و باقیمانده بلا معارض می‌شود و شخص به بهشت می‌رود و امّا اگر ثواب و عقاب مساوی باشند هر کدام دیگری را خورده و نابود می‌سازد آنگاه نه ثوابی می‌ماند تا شخص بهشتی شود و نه عقابی تا جهنم رود فی المثل اگر وزن گناه مکلف صد من و وزن ثواب او ۵۰ من باشد این پنجاه من از ثواب با پنجاه من از گناه معارضه نموده و تساقط می‌کنند آنگاه باقی می‌ماند پنجاه من دیگر از عقاب که بلا معارض است و شخص را به جهنم می‌رسد و اگر ثواب صد من و گناه ۵۰ من باشد مطلب عکس می‌شود و خلاصه قویتر ضعیفتر را می‌خورد همانند دو دلیل ضعیفتر و قویتر که عند المعارضه قوی حاکم و فعلی شده و ضعیف محکوم می‌گردد و اگر هر يك از ثواب و عقاب ۵۰ من باشد هر دو تعارض و تساقط می‌کنند همانند دو حجت متعارض متساوی که تعارضا و تساقطا.

۲- پیروان ابو علی جبائی می‌گویند: صحبتی از موازنه و اقل و اکثر

شرح کشف المراد، ص: ۵۵۵

بودن در کار نیست بلکه هر کدام از گناه یا ثواب که متأخر باشد آن دیگری را که متقدم است خورده و نابود ساخته و خود حاکم می‌گردد پس اگر ثواب، متقدم و گناه متأخر باشد سبب احباط است یعنی گناه بعدی ثواب قبلی را حبط می‌کند و اگر گناه متقدم و ثواب متأخر باشد سبب تکفیر است آنگاه آنکه متأخر است چه ثواب و چه عقاب چیزی از او کاسته نشده بلکه به جای خود باقی می‌ماند همانند دو ضدی که یکی دیگری را نابود ساخته و خود حاکم می‌گردد.

به عقیده محققین و من جمله خواجه طوسی و علّامه سخن جبائیان فاسد است و برای ابطال آن سه دلیل آورند:

دلیل اوّل: این یك دلیل عقلی است و ردّ بر هر دو قول است یعنی هم ردّ ابو علی و هم ابو هاشم و آن اینکه: احباط مستلزم ظلم است و قبیح است پس احباط قبیح است و کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود پس احباط از خداوند صادر نمی‌شود.

بیان مطلب: تنها مطلب قابل بحث در این استدلال همان مقدمه اوّل است که الاحباط ظلم و امّا مقدمات بعدی سابقا بیان شده و بیان ظلم بودن اینست که: لازمه قول به احباط اینست که شخص که هم اطاعت نموده و هم معصیت ولی معاصی او بیشتر است او به منزله کسی باشد که هرگز اطاعت ننموده و بالوجدان این باطل است و نیز اگر طاعت او بیشتر باشد لازم می‌آید که او به منزله کسی باشد که هرگز معصیت نموده و این لازم بالوجدان باطل است و نیز اگر طاعت و معصیت او مساوی بودند لازم می‌آید که وی به منزله کسی باشد و مساوی با کسی باشد که از اوّل تا آخر عمر هرگز نه اطاعتی نموده و نه معصیتی و این لازم هم عند العقلاء یعنی وجدانا باطل و باور نکردنی

شرح کشف المراد، ص: ۵۵۶

است. فالملزوم مثله.

دلیل دوّم یا دلیل نقلی: قرآن در سوره زلزال می‌فرماید: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ یعنی هر کسی در هر دوره‌ای از دورهای تکلیف و مسئولیت به اندازه یك ذرّه کار خیر کرده باشد محو نشده بلکه آن را خواهد دید و هر کسی در هر زمانی چه متقدم و چه متأخر باندازه ذرّه‌ای کار شر نموده باشد آن نیز محو نشده بلکه او را خواهد دید این اخبار الهی است و یا وعده و وعید است و به حکم عقل بر خدای حکیم وفای به وعده و وعید فرض است پس حتما پاداش و یا عقاب آن ذرّه به ما خواهد رسید و احباط یا تکفیری در کار نیست.

دلیل سوم: این نیز یك دلیل عقلی است که ردّ بر قول به موازنه است و آن اینکه:

در مواردی که هم ثوابی هست و هم عقابی از دو حال خارج نیست:

۱- یا یکی از آن دو از دیگری بیشتر است مثلا ثواب ۵۰ من و عقاب ۲۵ من است یا بالعکس.

۲- و یا هر دو با هم مساوی‌اند یعنی هر کدام مثلا ۲۵ من هستند.

امّا فرض اوّل اشكالش اينست كه شما مى‌گوئيد ۲۵ من از ثواب يا عقاب نابود مى‌شود و در مقابل به همان اندازه از ديگرى حبط مى‌شود ما مى‌گوئيم آن ديگرى دو تا ۲۵ تا دارد در مقابل اين ۲۵ من ساقط شده كداميك از آن دو تا ۲۵ تا ساقط مى‌شود؟ هيچ‌كدام به سقوط اولى نيستند از ديگرى آنگاه اگر بگوئيم اين ۲۵ من ساقط مى‌شود نه آن كه ترجيح بلا مرجح است و باطل و اگر بگوئيم هر دو تا ساقط مى‌شوند كه شما قبول نداريد و اگر بگوئيم

شرح كشف المراد، ص: ۵۵۷

هر دو ۲۵ تا مى‌ماند و سقوطى در كار نيست كه حرف شما باطل مى‌شود و سخن ما اثبات مى‌شود.

و امّا فرض دوّم كه هر دو مساوى‌اند مى‌گوئيم اگر اسقاط احدهما مقدم شد مثلا ثواب مسقط عقاب شد يا بالعكس ديگر معنا ندارد كه آن ساقط شده و معدوم برگردد اين ساقطكننده را معدوم سازد چون محال است كه شي‌ء مغلوب و معدوم بتواند غالب و مؤثر باشد و اگر هر دو همزمان با هم مسقط هم باشند كه لازم مى‌آيد در آن واحد هر دو هم باشند و هم نباشند و اين تناقض است و تناقض باطل است پس هرگونه كه محاسبه مى‌كنيم قول به احباط مفهومى ندارد.

شرح كشف المراد، ص: ۵۵۸

(مسأله هشتم) آيا عذاب صاحبان كبائر دائمى است؟ يا منقطع؟

مسأله هشتم از مسائل باب معاد در اين رابطه است كه انسانها چند گروهند:

۱- كفّار: با همه اقسامى كه دارند: كافر عبارتست از كسى كه خدا يا معاد و يا يكى از ضروريات دين را انكار نمايد بنا بر اين ماديون عالم كه منكر مبدء هستند، تناسخيه و ... كه منكر معاد هستند و مسيحى و يهودى و مجوسى كه منكر نبوت پيامبر اسلام هستند و ناصبيه و خوارج و غلاة و مجسمه و مشبهه همه و همه جزء كافرانند و حكم كافر اينست كه باجماع همه مسلمين در آتش جهنم جاودانه خواهد ماند.

۲- منافقين: كسانى كه به زبان اقرار به اسلام دارند ولى در دل كفر و شرك و بت‌پرستى را پنهان دارند اينها نيز در ظاهر و از نظر فقهى محكوم به اسلامند ولى عند اللّه و در باطن محكوم به كفرند و اين گروه نيز كه با نفاق و كفر باطنى و پنهانى مرده‌اند به گروه اوّل ملحق مى‌شود يعنى در جهنم مخلّد خواهند بود و به قول قرآن: إِنَّ الْمُنافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ و باز بقول قرآن: كسانى كه مى‌گويند: نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ أُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ حَقًّا.

۳- اطفال غير بالغ: كودكان نابالغى كه از دنيا مى‌روند چه كودكى كه والدين او كافرند و چه آنها كه والدينشان مسلمانند به جهنم نخواهند رفت و امّا وضع بهشت آنها را بايد از روايات جستجو كرد و در مباحث عدل الهى هم تا

شرح كشف المراد، ص: ۵۵۹

حدودى بحث شد.

۴- مستضعفين فكرى يا جاهلان قاصر: كسانى كه با حقّ عناد و لجاجت نداشته ولى راهى براى شناختن حق هم نداشتند اينها نيز از نظر فقهى احكامى دارند و از نظر بهشت و جهنم بايد از روايات وضع آنها روشن شود كه آيا در

قیامت آزمایش می‌شوند و بهشتی یا جهنمی می‌شوند و یا در اعراف بسر خواهند برد که فعلا جای تفصیل آن نیست.

۵- مسلمانی که مرتکب کبائر است: که مورد بحث ما در این کتاب همین قسم است و سؤال اینست که آیا اصحاب الکبائر مخلّد در نار خواهند بود یا خیر؟.

قبل از جواب به سؤال مقدمه‌ای را آورده و در آن صغیره و کبیره را معنا می‌کنیم:

جناب علامه (رحمه اللّه) برای صغیره و کبیره سه معنا ذکر کرده که عبارتند از:

۱- کبیره و صغیره نسبت به طاعات و در مقابل طاعت ملاحظه می‌شود یعنی هنگامی که گناهی را در برابر طاعتی می‌سنجیم اگر کیفر این گناه از ثواب آن طاعت بزرگتر باشد آن را کبیره می‌نامیم و اگر کوچکتر باشد آن را صغیره می‌نامیم البته با این قید که فی کل وقت چنین باشد زیرا اگر در يك زمانی ثواب این طاعت بزرگتر و کیفر معصیت کمتر بود و در زمان دیگر بالعکس نتوان گفت این گناه صغیره یا کبیره به این معنای اول است آن هم بقول مطلق بلکه مقید می‌شود بعنوان مثال انفاق قبل الفتح با انفاق بعد الفتح مساوی نیست و قرآن گفته: لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قاتَلَ و لذا ممکن است گناهی در مقایسه با انفاق قبل الفتح صغیره محسوب می‌شود ولی همان گناه در مقایسه با انفاق بعد الفتح کبیره باشد و این منظور ما نیست.

شرح کشف المراد، ص: ۵۶۰

۲- کبیره و صغیره بودن گناه نسبت به خود معاصی محاسبه شود یعنی وقتی گناهی را با گناهی می‌سنجیم می‌گوئیم این گناه نسبت به آن گناه صغیره است در هر زمانی و آن دیگری نسبت به این کبیره است در هر زمانی فی المثل نگاه کردن به ناموس مردم نسبت به زنا صغیره است یعنی گناهش از او کمتر است ۳- صغیره و کبیره بودن نسبت به ثوابهای فاعل سنجیده شود یعنی هر گناهی که نسبت به ثوابهای فاعل عقابش کم است آن را صغیره گویند و هر گناهی که عقابش بیش است آن را کبیره گویند به قول مرحوم شعرانی مثلا سید اسماعیل حمیری شاعر اهل بیت (علیهم السلام) بوده و با آن همه کوشش و ترویج مناقب آنان و قصائد بسیاری که در ستایش ایشان گفته به شرب نبیذ مبتلا بوده ولی گناه آن نسبت به آن همه خدمات کم است و صغیره گویند ولی همین کار نسبت به شخص دیگر شاید هرگز صغیره نباشد [البته ما به مناسبت دیگری در همین شرح صغیره و کبیره را از نظر اصطلاحی فقهی شرح کرده‌ایم].

با حفظ این مقدّمه در جواب سؤال مذکور می‌گوئیم:

در این باره سه قول است:

۱- مرجئه می‌گویند: هر مسلمانی هر اندازه گناه کند عذاب ندارد و مانند عدول مؤمنین است و به قول علّامه شعرانی: مرجئه این مذهب را برای تقرب به خلفای بنی امیه اختراع کردند تا هم بلذائذ و قبائح و جور و ستم پردازند و هم محبوبیت داشته باشند نزد مسلمانان و کسی از آنها بدگوئی نکند.

۲- گروهی از خوارج که به وعیدیه معروفند می‌گویند: اصحاب کبائر نیز همانند کفّار در جهنم مخلّد خواهند بود و دلائل این گروه با جوابش در ادامه خواهد آمد.

۳- دانشمندان امامیه و اکثر علمای معتزله و اشاعره بر آنند که:

شرح کشف المراد، ص: ۵۶۱

اصحاب الکبائر در قیامت اگر مشمول شفاعت نشوند و در دنیا هم توبه نکرده باشند وارد جهنم شده و مدتی هم عذاب خواهند شد ولی پس از آن از جهنم خارج و وارد بهشت می‌گردند و در کتاب شریف کشف المراد دو دلیل برای این اقامه شده:

۱- شخص صاحب کبیره بخاطر ایمان ثواب دارد بدلیل اینکه قرآن گفته: فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ و شکی نیست که ایمان از بزرگترین کارهای خیر است پس برای ایمانش مستحق ثواب است آنگاه برای معاصی کبیره‌اش هم که مستحق عقوبت می‌گردد حال یا اینست که ثواب او بر عقابش مقدم می‌گردد یعنی اول به بهشت می‌رود تا ثواب ایمان را دریابد سپس به جهنم می‌رود که این فرض باطل است بالاجماع زیرا که قبلا گفتیم ثواب دائمی است پس ثوابی را که در سایه ایمان طلبکار است دائمی باید باشد پس این احتمال باطل است و یا اینست که اوّل به جهنم می‌رود سپس به بهشت جاویدان و به نظر ما این حق است و یا جمع بین هر دو می‌شود یعنی هم در آن واحد متنعم در بهشت بوده و هم در جهنم معذّب می‌شود که اینهم از محالات است فتعین احتمال ثانی و هو المطلوب.

۲- اگر مرتکب کبیره در جهنم مخلد باشد لازم می‌آید که انسانی که عمری خدای را پرستیده و واجبات را انجام داده و از محرمات گریخته ولی در آخر عمر یك کبیره‌ای از او سر زده بعد هم با ایمان از دنیا رفته چنین کسی همانند مشرکی باشد که از اول تا آخر عمر با شرك زیسته و با شرك مرده و هر دو در جهنم مخلد باشند و این محال است چون وجدانا قبیح است و خدای حکیم کار قبیح نمی‌کند.

و امّا دلائل وعیدیه: اینها به دو دسته دلیل تمسك کرده‌اند:

۱- دلیل نقلی: در قرآن آیاتی داریم که ظهور دارند در اینکه اصحاب

شرح کشف المراد، ص: ۵۶۲

الکبائر در جهنم مخلّدند از قبیل این آیه: وَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِیها «» یعنی هر انسانی که خدا و رسول را نافرمانی کند و از حدود الهی تجاوز نماید خداوند او را وارد جهنم خواهد ساخت درحالی‌که برای همیشه در جهنم خواهد ماند. و از قبیل این آیه: وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِیها، و امثال این آیات در قرآن بسیار است.

جواب ما: وقتی که با دو برهان عقلی دوام اصحاب الکبائر در جهنم ابطال شد ناگزیریم این ظواهر نقلیه را توجیه کنیم به اینکه: یا این آیات تعمیم نداشته و مختص به کافری است که از حدود الهی تجاوز کند و یا مؤمنی را عمدا بکشد و یا مراد از خلود دوام و ابدیت نیست بلکه مراد مدت زمان طولانی مثلا سیصد سال یا ۸۰ سال یا بیشتر و کمتر است.

۲- دلیل عقلی: و آن اینکه قبلا در بحث ثواب و عقاب ثابت شد که هر یك از ثواب و عقاب باید دائمی باشند و یجب الدوام.

جواب ما اینست که: دوام عقاب آری ولی برای همگان نه بلکه دوام عقاب از آن کفار است نه از آن مؤمن صاحب کبیره.

۶- مسلمان صاحب صغیره: مشهور بر آنند که صغائر را خداوند عفو نموده و نادیده می‌گیرد.

۷- مسلمان مؤمن عادل: که هیچ گناهی نداشته بلکه تمام عمر را به اطاعت و انقیاد گذرانده چنین کسی در قیامت اهل بهشت خواهد بود آنگاه خود بهشتیان دارای مراتب و درجاتی هستند که بستگی به مقدار معرفت و عمل آنها دارد و باید از کتب روایت و تفسیر و عرفان جستجو کرد.



(مسأله نهم) عفو الهی

امت اسلامی متفق القولند بر اینکه خداوند متعال گناهان صغیره را حتی پیش از توبه هم می‌بخشاید و مورد عفو قرار می‌دهد و کسی را بر آنها مؤاخذه نمی‌کند.

و نیز همه امت اسلامی بر آنند که خداوند از گناهان کبیره هم پس از توبه یا شفاعت چشم می‌پوشد.

و نیز جمیع امت اسلامی بر آنند که خداوند از شرك و کفر عفو و اغماض ندارد.

ولی سخن در اینست که آیا خداوند از برخی گناهان کبیره بدون توبه غمض عین می‌کند یا خیر؟.

گروهی بر آنند که چنین عفوی عقلا جایز و ممکن است ولی شرعا و سمعا محال است. اکثر محققین بر آنند که چنین عفوی عقلا ممکن است و سمعا هم واقع خواهد شد و مرحوم خواجه همین را انتخاب نموده و برای امکان عقلی عفو به سه دلیل تمسك نموده:

۱- عقاب نمودن در برابر گناهان حق خداوند است و هر کس مجاز است که حق خود را اسقاط کند پس عقل این معنا را تجویز می‌کند و قبیح نمی‌داند که بر خداوند محال باشد البته از چه گناهی و از چه کسانی خداوند عفو می‌کند این معلوم نیست تا انسان را بر آن معاصی جزئی سازد.

۲- در عقاب بر مکلفین ضرر وجود دارد [این از مسلمات است] ولی در اسقاط عقاب بر خداوند ضرری نیست چون خدا به کسی یا چیزی محتاج



نیست و هر چیزی که این دو صفت را داشته باشد اسقاط او جایز بلکه حسن است پس اسقاط عقاب در بعض موارد حسن است و هر چیزی هم که حسن باشد پس واقع هم خواهد شد.

۳- اسقاط عقاب احسان است و هر احسانی حسن است پس اسقاط عقاب حسن است.

و امّا دلائل سمعی بر وقوع عفو:

الف: قرآن می‌گوید: إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ «» در این آیه دو حکم بیان شده:

۱- خدا از گناه شرك نمی‌گذرد و او را نمی‌بخشد.

۲- پائین‌تر از شرك هر نوع گناهی را می‌آمرزد امّا برای هر کسی که مشیت خدا تعلق بگیرد.

حال این دو حکم از دو حال خارج نیست:

۱- یا با توبه و پس از توبه این دو حکم هست.

۲- و یا بدون توبه.

احتمال اول باطل است چون پس از توبه هر گناهی حتی شرك هم آمرزیده می‌شود پس احتمال ثانی معین می‌شود وانگهی پس از توبه آمرزش معاصی حتی الشرك بر خداوند واجب و لازم است درحالی‌که در آیه شریفه سخن از وجوب مغفرت نیست چون آیه آمرزش را بر مشیت معلق ساخته و فرموده: لمن یشاء و وجوب بر مشیت معلق نمی‌شود پس باید گفت مراد آیه گناهانی است که واجب المغفرة نیستند و آنها معاصی کبیره بدون توبه است.

ب: و نیز قرآن می‌گوید: وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ.

کیفیت استدلال: در کلمه علی دو احتمال هست:

شرح کشف المراد، ص: ۵۶۵

۱- علی به معنی حال باشد یعنی در مقابل ظلم آنها و در حال ستمکاریشان.

۲- علی به معنای غرض باشد کما اینکه عرب می‌گوید: ضرب زیدا علی عصیانه ای لاجل عصیانه.

حال احتمال ثانی که قطعا نیست که بگوئیم خداوند بندگان را می‌آمرزند بجهت خاطر ظلم آنها فتعین الاحتمال الاول که در برابر ستم آنها بر خود آنها را می‌آمرزد و مؤاخذه نمی‌کند.

ج: خداوند در قرآن مجید خود را به صفت عفو و غفور متصف فرموده و مسلمانان هم بر عفو و رحمت و مغفرت الهی متفق القولند و معنای عفو و غفران چیزی جز همان اسقاط عقاب از معصیت‌کاران نیست پس اجماع دالّ بر این معنا است.

بنا بر این دلائل سمعی عبارتند از قرآن و سنت و اجماع.

آخرین آیه: یا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً «».

ترجمه: ای بندگانی که بر خویشتن اسراف نمودید از رحمت الهی مأیوس نباشید چرا که خداوند همه گناهان را می‌آمرزد.

در خاتمه: مطلب مهم و قابل توجه مسأله خوف و رجاء است که اسلام انسان را نه صد در صد امیدوار می‌کند که تن به هر فسق و فجوری بدهد به امید رحمت واسعه الهی و نه صد در صد می‌ترساند و ناامید می‌کند که یك گناه کرد بکلی مأیوس شود و بگوید: آب که از سر گذشت چه یك متر و چه صد متر خیر یأس از گناهان کبیره است بلکه اسلام انسان را میان خوف و رجاء نگاه می‌دارد که عامل تکامل است.

شرح کشف المراد، ص: ۵۶۶

(مسأله دهم) شفاعت

دهمین مطلب در باب معاد پیرامون مسأله شفاعت است، حقیقت شفاعت عبارتست از واسطه شدن در جهت ایصال منفعتی به دیگران و یا در جهت دفع ضرر از کسانی که لایق شفاعت باشند، پیرامون شفاعت از ابعاد مختلفه می‌توان بحث نمود ولی ما در محدوده کتاب پیش می‌رویم: اصل مسأله شفاعت از مسائل متفق علیها میان شیعه و سنی است و بلکه در مکتب شیعه می‌توان گفت از ضروریات مذهب است و آیات و روایت بسیاری بر این امر دلالت دارند که ما به یك آیه و یك حدیث قناعت می‌کنیم:

امّا آیه: قرآن در سوره بنی اسرائیل آیه ۷۹ می‌فرماید: وَ مِنَ اللَّیْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ عَسی أَنْ یَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً و مرحوم طبرسی در مجمع البیان فرموده: اجمع المفسرون بر اینکه مراد از مقام محمود همانا مقام شفاعت است.

و امّا روایت: حدیثی است مشهور از نبی اکرم که حضرتش (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) فرمودند: ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر من امتی یعنی شفاعت خود را برای اهل کبایر از امتم ذخیره نموده یا تأخیر انداختم پس اصل مطلب مورد اشکال نیست انما الکلام در اینست که چه گروهی مشمول شفاعت پیامبر و ائمه (علیهم السلام) می‌شوند؟ در مسأله سه نظریه وجود دارد:

۱- گروهی به نام وعیدیه که در مسائل اعتقادی طرفدار سختگیری هستند می‌گویند: شفاعت مخصوص مؤمنینی است که مستحق ثواب باشند نه از آن فاسقین و گناهکاران امت و حقیقت شفاعت هم عبارتست از طلب زیادی

شرح کشف المراد، ص: ۵۶۷

منافع برای مؤمنین که خداوند رتبه و مقام آنها را در بهشت بالا برد این گروه برای اثبات مدّعای خویش به آیاتی چند از قرآن تمسك کرده‌اند که عبارتند از:

الف: قرآن می‌گوید: ما لِلظّالِمِینَ مِنْ حَمِیمٍ وَ لا شَفِیعٍ یُطاعُ [یعنی نیست برای ستمگران مشفق و شفیعی که مطاع باشد].

کیفیت استدلال: خداوند متعال نفی کرده قبول شفاعت را از ظالم یعنی فرموده ظالم مشمول شفاعت نیست و لا ریب در اینکه انسان فاسق و گناهکار ظالم است چون به نفس خویش ظلم نموده پس مشمول شفاعت نیست.

جواب ما: مقدمه: شفیع بر دو قسم است:

۱- شفیعی که مطاع باشد یعنی اطاعت او بر خداوند واجب باشد.

۲- شفیعی مجاب یعنی شفیعی که خداوند به لطف و کرم شفاعت او را می‌پذیرد و اجابت می‌کند.

با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: آیه شریفه می‌گوید: در قیامت شفیع مطاع برای ظالمین نیست و این حق است چون مطاع همواره ما فوق مطیع است و خداوند ما فوق همه موجودات است و کسی مافوق او نیست که خدا مطیع او

شود امّا آیه شفیع مجاب را که نفی نکرده و بحث ما در شفیع مجاب است وانگهی بر فرض بپذیریم که آیه حتی شفیع مجاب را هم ردّ می‌کند می‌گوئیم: جمع میان این آیه و آیاتی که صریحا شفاعت را اثبات می‌کنند به اینست که این آیه و امثال او را بر کافرین حمل کنیم یعنی در قیامت کافران شفاعت نمی‌شوند و اگر هم بشوند اجابتی در کار نیست.

ب: قرآن می‌گوید: وَ ما لِلظّٰالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ یعنی در قیامت ظالمین یاور ندارند و فاسق هم ظالم است پس ناصری ندارد آنگاه اگر پیامبر

شرح کشف المراد، ص: ۵۶۸

(صلّی اللّه علیه و آله و سلم) از آنها شفاعت کند هرآینه ناصر و کمك‌کننده به آنها خواهد بود و هذا خلاف نص القرآن.

ج: قرآن می‌گوید: وَ لا تَنْفَعُها شَفاعَةٌ یا می‌گوید: يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً و یا می‌گوید فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّٰافِعِينَ که این آیات اطلاق دارد و اصولا دلالت دارد که در قیامت شفاعتی نیست و جواب ما اینست که یك دسته آیات و روایات صریح در وجود شفاعت در قیامت‌اند و یك دسته بظاهرشان شفاعت را نفی می‌کنند و جمع بینهما به اینست که دسته دوّم را بر کفّار حمل کنیم و بگوئیم کافران مشمول شفاعت نیستند.

د: قرآن می‌گوید: لا يَشْفَعُونَ إِلّٰا لِمَنِ ارْتَضى.

کیفیت استدلال: این آیه نفی می‌کند شفاعت فرشتگان را از کسانی که خداوند از آنها راضی نیست و مرتضای اللّه نیستند آنگاه فاسق هم مرتضای خداوند نیست پس مشمول شفاعت نیست.

جواب ما: ما قبول نداریم که فاسق بقول مطلق مرتضای حق نباشد بلکه از جهت ایمان مرتضی است و لو در عمل نباشد.

۲- گروه دیگری به نام تفضلیه که بنا را بر آسان گرفتن گذاشته‌اند می‌گویند: شفاعت پیامبر و ائمه (علیهم السلام) مال فساق این امت است که با ایمان از دنیا رفته ولی گناهان هم در پرونده او هست که با شفاعت معصومین (علیهم السلام) آن گناهان شسته می‌شود.

۳- حق اینست که شفاعت به هر دو معنا اطلاق می‌شود هم بر طلب زیادی منافع و هم بر اسقاط مضار عرب می‌گوید: شفع فلان فی فلان هنگامی که طلب له زیادة منافع او اسقاط مضار و شاهد مطلب فهم عرف است که عند العقلاء در هر دو بخش این معنا بکار می‌رود امّا قسمت طلب زیادی منفعت که جای بحث نیست و امّا قسمت اسقاط مضار مدرکش حدیث نبوی مشهور

شرح کشف المراد، ص: ۵۶۹

است که فرمود: ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر من امتی.

در خاتمه: یك دلیل از قول گروه دوم بر ردّ گروه اول می‌آوریم و آن اینکه:

لو كانت الشفاعة فی زيادة المنافع لا غير لكنا شافعين فی النبی (صلّی اللّه عليه و آله و سلم) حيث نطلب له من اللّه تعالی علو الدرجات و التالی باطل قطعا لان الشافع اعلی من المشفوع فيه فالمقدم مثله.

شرح كشف المراد، ص: ۵۷۰

(مسأله يازدهم) توبه

يازدهمين مسأله در باب معاد كه از ملحقات بشمار می‌رود مسأله توبه است و پيرامون اصل توبه مباحثی چند مطرح است و پيرامون اقسام آن هم مباحثی داريم كه در مسأله دوازدهم خواهد آمد:

بحث اوّل: تعريف توبه:

توبه عبارتست از ندامت و پشيمانی بر اعمال زشتی كه در گذشته انجام داده و نيز اجتناب كردن از كارهای قبيح در زمان حاضر و نيز مصمم بودن بر عدم اعاده اعمال قبيحه در آينده، علّامه (رحمه اللّه) می‌فرمايد: علت افزودن اين قسمت اخير آنست كه اگر تصميم بر ترك در مستقبل نداشته باشد كاشف از اينست كه او پشيمان نيست اگر به زبان اظهار ندامت می‌كند پس در واقع اين عزم كاشف از ندامت است.

بحث دوّم: ضرورت توبه:

آيا اصولا توبه و ندامت از معاصی واجب است يا خير؟ و بر فرض وجوب آيا شرعی است يا عقلی؟.

اصل وجوب توبه از مسائل مجمع عليها در ميان مسلمين است و همه می‌گويند: بر هر مسلمانی توبه واجب است منتهی سخن در اينست كه آيا وجوب، يك وجوب شرعی است؟ يا عقلی؟.

اشاعره كه حسن و قبح عقلی را منكر هستند می‌گويند: وجوب توبه

شرح كشف المراد، ص: ۵۷۱

شرعی است و چون قرآن بدان امر كرده ما واجب می‌دانيم آنجا كه فرموده:

تُوبُوا إِلَی اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً و نيز فرموده: تُوبُوا إِلَی اللَّهِ جَمِيعاً و ...

امّا اماميه و معتزله می‌گويند: وجوب توبه عقلی و به حكم عقل است و دو دليل برای آن می‌آورند:

۱- توبه موجب دفع ضرر است [آن ضرر را عقاب بدانيم برای معتقدين و يا خوف از عقاب علی المبنی] و به حكم عقل دفع ضرر حتی اگر محتمل هم باشد [تا چه رسد به مظنون و مقطوع] واجب است پس توبه واجب است، صغرای استدلال كه روشن است و كبرای آن هم در مباحث مقدماتی اين شرح ملاحظه فرموديد.

۲- مقتضای مسلمانی و شرط ايمان اينست كه انسان زشت را زشت و نيكو را نيك بداند و از اعمال قبيحه نادم باشد و بلكه مقتضای عقل هر عاقلی است كه از كارهای مضر جدّا پشيمان باشد و عملا هم چنين است.

بحث سوّم: از چه گناهانی توبه كردن واجب است؟

اختلافی است: ۱- گروهی می‌گویند: از گناهان کبیره‌ای که کبیره بودن آنها مسلم است و یا لا اقل مظنون است یعنی احتمال قوی می‌دهیم که کبیره باشند باید توبه کرد ولی از گناهان صغیره‌ای که صغیره بود نشان مسلم شده توبه واجب نیست.

۲- گروهی می‌گویند: تنها از گناهانی که توبه نکرده‌ایم توبه کردن واجب است امّا از معاصی قبلی که قبلا توبه کرده‌ایم دوباره واجب نیست.

۳- گروهی بر آنند که توبه کردن از هر گناهی چه صغیره و یا کبیره واجب است و نیز توبه از اخلال به واجبات هم واجب است مطلقا یعنی چه قبلا از این امور توبه کرده باشد یا خیر.

شرح کشف المراد، ص: ۵۷۲

علّامه می‌فرماید: دو برهانی که برای وجوب توبه آوردیم عمومیت دارند و دلالت می‌کنند بر اینکه: توبه از هر گناهی واجب است چون توبه از معصیت بما هی معصیة است چه کبیره یا صغیره و نیز از اخلال به واجب بما هو معصیته باید توبه کرد چه واجب مهم و یا غیر مهم، چه قبلا توبه کرده باشد یا نه.

بحث چهارم: قوله و يندم على القبيح ...

هر توبه‌ای مقبول نیست بلکه توبه هنگامی پذیرفته می‌شود که شخص عاصی از معصیت و فعل قبیح نادم گردد صرفا به لحاظ قبح آن و اینکه معصیت مولی است و مولی آن را دوست ندارد و نیز مصمّم باشد که در آینده هم هرگز مبغوض مولی را جامه عمل نخواهد پوشید. بنابراین اگر داعی بر توبه و علت غائی از ندامت علل و عوامل دیگر باشد آن توبه مقبول نخواهد بود بعنوان مثال: کسی که از شرب خمر توبه می‌کند نه برای رضای خدا و دوری از معاصی بلکه بخاطر اینکه ضرر بدنی دارد و به سلامت او ضرر می‌رساند و یا آبروی او را پیش دیگران می‌برد این ارزش ندارد زیرا خدا در کار نیست بلکه سلامتی و عرض من در کار است یعنی اگر به سلامتی من ضرر نداشت و موجب آبروریزی نبود از آن روی‌گردان نبودم و لو مبغوض خدا باشد پیدا است که این توبه نیست یا مثلا از قمار توبه می‌کند بلحاظ اینکه ضرر مالی دارد نه برای جلب رضای خدا این توبه ارزشی ندارد.

سؤال: اگر کسی از ترس جهنم توبه کند یعنی فلسفه توبه‌اش و علت غائی آن و هدف منحصر به فرد از توبه همان خوف از عذاب باشد و لو لا خوف از آتش از کار قبیح ابائی نداشت و لو مبغوض مولی باشد آیا چنین توبه‌ای مقبول است؟.

جواب: خیر چنین توبه‌ای هم مقبول نیست زیرا که این توبه از قبیح

شرح کشف المراد، ص: ۵۷۳

بلحاظ قبح آن نیست بلکه برای حفظ جان خویش از عذاب است و شبیه کسی است که برای حفظ سلامت از شرب خمر توبه می‌کند، آری اگر غایت و هدف اصلی خوف از نار نباشد بلکه هدفش این باشد که من از این کار توبه می‌کنم بدان جهت که عملی قبیح است و ضمنا در آن عقاب جهنم هم هست بگونه‌ای که محرّك او بر توبه قبح فعل است یعنی لو لا القبح نادم نبود و لو عذاب در کار باشد چنین توبه‌ای صحیح است.

و همچنین است توبه از اخلال به واجب و ترك طاعت یعنی توبه آنست كه از تفویت واجب و اخلال به آن بلحاظ اینكه اخلال به واجب است نادم گردد و تصمیم بگیرد كه در آینده هم هرگز اخلال به واجب نرساند چنین توبه‌ای ارزش دارد ولی اگر از اخلال به واجب بلحاظ سود مادی و بدنی و عرضی نادم گردد و یا محرك او بر توبه صرفا عذاب باشد و الّا نادم نبود این ارزش ندارد.

شاهد مطلب: اگر انسانی در عرف و عند العقلاء به انسان دیگر ستم روا دارد سپس برود و از او عذر خواهی كند نه بخاطر اینكه كار قبیحی كرده و تجاوز به حقوق دیگران نموده بلكه بلحاظ ترس از شكایت او و مؤاخذه سلطان و حاكم عذر بخواهد هیچ انسان عاقلی چنین عذری را قبول نمی‌كنند چون او قلبا از ظلم متنفر نیست بلكه بازهم اگر دسترسی پیدا كند ظلم می‌كند و از ترس چوب قانون و رفتن آبروی خود می‌ترسد.

بحث پنجم: قوله فلا تصح ...:

اگر انسان چندین كار قبیح انجام داده باشد سپس از یكی از آنها توبه نماید اینهم توبه محسوب می‌شود نسبت به همان گناه یا اینكه وقتی توبه صحیح است كه از تمام قبائحی كه مرتكب شده توبه كند؟ تردیدی نیست در



اینكه اگر از جمیع گناهان انجام شده توبه كند توبه‌اش صحیح است ولی سخن در توبه از یكی از معاصی است و در این باب دو قول است:

۱- ابو هاشم جبائی و پیروانش می‌گویند: توبه از یك قبیح بدون توبه از سایر قبائح صحیح نیست بلكه باید از جمیع زشتیهائی كه دارد بر گردد و نادم شود و عزم بر عدم تكرار در مستقبل پیدا كند.

۲- ابو علی جبائی و اتباعش می‌گویند: توبه از یك قبیح بدون ندامت از سایر قبائح صحیح است جناب مصنف خواجه طوسی قول اول را برگزیده و استدلال می‌كنند به اینكه:

ما سابقا در مبحث چهارم گفتیم كه توبه از قبیح وقتی صحیح است كه صرفا بخاطر قبح آن از آن صرفنظر كند وگرنه (برای اغراض دیگر) مقبول نیست روی آن اصل اگر شخصی از یك عمل قبیح نادم گردد ولی از سایر قبائح و معاصی خداوند توبه نكند خود این كاشف از آنست كه توبه‌اش از همان یك فعل هم برای خاطر قبح او نبوده بلكه برای هدفهای دیگری از قبیل سلامتی و ... می‌باشد و الّا اگر بخاطر قبح آن بود از جمیع قبائح توبه می‌كرد.

گروه دوم برای اثبات مدعای خود چنین استدلال كرده‌اند: اگر توبه از یك معصیت بدون توبه از معاصی دیگر صحیح نباشد لازمه‌اش آنست كه انجام یك واجب هم بدون اتیان به واجبات دیگر صحیح نباشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: همانگونه كه بر ما واجب است كه قبائح را ترك كنیم آن هم باین غرض كه چون قبیح است ترك می‌كنیم همچنین بر ما واجب است كه واجبات را صرفا بجهت وجوبشان اتیان كنیم آنگاه اگر قبائح در این امر مشترك باشند كه توبه از یكی بدون دیگری صحیح نباشد پس باید واجبات هم چنین باشند كه اتیان به احدها بدون دیگری صحیح نباشد.

و امّا بطلان ملازمه: اجماع قائم است بر صحت اتيان به واجبى دون واجب ديگر زيرا همه مى‌گويند اگر كسى مثلا نماز بخواند ولى روزه نگيرد نماز او صحيح است. پس ملزوم هم باطل است.

جواب گروه اوّل: قياس مع الفارق است يعنى ما بين انجام واجبات بجهت وجوبشان با ترك محرمات بجهت قبح آنها فرق روشنى است و آن اينكه: ترك قبائح چون نفى است حاصل نمى‌شود مگر به ترك همه قبائح [الطبيعة تنعدم بانعدام جميع افراده] ولى فعل واجبات چون اثبات است با اتيان يكى بدون ديگرى هم حاصل مى‌گردد [الطبيعة توجد بوجود فرد ما] فى المثل اگر كسى بگويد: فلان انار را نمى‌خورم چون ترش است ما علت را تعميم مى‌دهيم كه پس هر چيزى كه ترش باشد او نمى‌خورد ولى اگر بگويد:

فلان انار را مى‌خورم براى اينكه ترش است ما نمى‌توانيم تعميم دهيم كه پس هر انار ترش را او مى‌خورد شايد در اين انار خصوصيتى باشد فالقياس مع الفارق.

مطلب ششم: قوله و لو اعتقد:

انسانى كه قبايح زيادى را مرتكب شده گاهى معتقد است كه همه اينها از قبائحند و مع ذلك از بعضى توبه مى‌كند نه از بعض ديگر اين قسم در مطلب پنجم بيان شده كه بنا بر قول حق توبه‌اش قبول نيست. ولى گاهى از يك قبيح نادم گرديده و از قبائح ديگر توبه نمى‌كند از باب اينكه واقعا به اعتقاد او اين بعض قبحى ندارد چنين شخصى توبه‌اش نسبت به همان بعض مقبول است بدليل اينكه شرط قبولى توبه كه عبارت باشد از ندامت از قبيح بعلت قبح آن حاصل شده پس مشروط هم كه صحت و قبولى توبه باشد حاصل مى‌شود.

شاهد مثال: و روى همين اصل به اعتقاد ما شخصى كه جزو خوارج بوده



و از ولايت على (عليه السلام) خارج شده و عليه امام زمانش قيام نموده ولى اين را قبيح ندانسته بلكه يك وظيفه مى‌داند چنين كسى اگر از زنا كه به عقيده او هم قبيح است توبه كند قبول خواهد بود.

مطلب هفتم: قوله و كذا المستحقر:

گاهى انسان چندين عمل زشت را مرتكب شده و همه آنها را عظيم مى‌شمارد و مع ذلك از برخى توبه مى‌كند نه از همه آنها چنين كسى توبه‌اش پذيرفته نيست طبق همان دليلى كه در مطلب خامس گفته آمد ولى گاهى انسان دو يا چند كار زشت را انجام داده و بنظرش برخى از آنها عظيم و مورد مؤاخذه است ولى بعض ديگر را حقير مى‌شمارد بگونه‌اى كه وجود آنها را كالعدم مى‌شمارد چنين شخصى هم اگر از آن گناه عظيم توبه كند پذيرفته مى‌شود و لو از گناه حقير توبه نكند چون به حساب نمى‌آورد.

مثال: اگر فرض كنيد انسانى فرزند انسان ديگرى را كشته ضمنا قلم وى را هم شكسته حال اگر از قتل ولد او توبه كند ولى از شكستن مداد وى عذر خواهى نكند توبه‌اش قبول است زيرا مسأله شكستن مداد در نزد عقلاء و خردمندان بقدرى كوچك مى‌نمايد كه در برابر قتل ولد هرگز به حساب نمى‌آيد.

مطلب هشتم: قوله و التحقيق:

تا به حال جناب خواجه بر مبنای متکلمین معتزله بحث کرده و به این نتیجه رسیدند که توبه از بعض قبائح نه از بعض دیگر معقول نیست و صحیح نیست زیرا شرط قبولی توبه که ندامت از قبیح برای قبح آن باشد حاصل نشده حالا در و التحقیق نظر نهائی خود را با ذکر یك مقدمه بیان می‌کنند:

امّا المقدمه: تردیدی نیست در اینکه ما انسانها افعالی را که انجام می‌دهیم بر اساس دواعی و انگیزه‌ها است و نسبت به هر کاری اگر داعی

شرح کشف المراد، ص: ۵۷۷

و انگیزه داشته باشیم اراده کرده و انجام می‌دهیم و اگر صارف و مانع داشته باشیم اراده نکرده و انجام نمی‌دهیم.

و امّا اصل مطلب: به عقیده ما توبه از بعض قبائح بدون ندامت از بعض دیگر معقول است بدلیل اینکه و لو همه قبائح مشترکند در اینکه داعی بر ندامت که همان قبح و زشتی عمل باشد در آنها وجود دارد منتهی ممکن است نسبت به برخی از زشتیها داعی بر ندامت پیدا بکند در اثر اقتران برخی قرائن زائده به آن عمل از قبیل اینکه گناه خیلی بزرگ است و یا در نزد مردم خیلی شنیع و زشت محسوب می‌شود و مردم از وی متنفر می‌شوند و یا جهات دیگر و لذا داعی فعلی بر ترك و ندامت از آن دارد ولی نسبت به بعض دیگر این انگیزه‌های اضافی را ندارد و لذا شاید توبه نکند پس داعی بر توبه همانا قبح فعل است منتهی گاهی همه افعال قبیحه دواعی متساویه دارند در آنجا توبه از بعض معنا ندارد ولی گاهی برخی از افعال مقترن هستند به دواعی زائدی برای ترك آنها و لذا آنها را ترك می‌کند.

نظیر باب افعالی که ممکن است صد تا عمل واجب باشد ولی شخص نسبت به برخی از آنها داعی بیشتری دارد و لذا مرتکب می‌شود دون بعض آخر و اینکه از علی (علیه السلام) و اولاد آن حضرت (علیهم السلام) نقل شده که توبه از بعض قبائح بدون بعض دیگر صحیح نیست باید توجیه نموده و بر همین مطلبی که ما ذکر کردیم حمل نمود بدلیل اینکه اگر چنین توجیهی نکنیم لازم می‌آید خرق اجماع و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: در مورد کافر اگر از کفر توبه نموده و مسلمان شود ولی اهل دروغ باشد در اینجا از دو حال خارج نیست:

۱- یا توبه‌اش از کفر قبول می‌شود.

۲- و یا نمی‌شود امّا دوّمی موجب خرق اجماع است.

شرح کشف المراد، ص: ۵۷۸

چون همه مسلمانها متفقند بر اینکه نسبت به چنین انسانی احکام اسلام و مسلمین بار می‌شود فتعین الاولی که توبه‌اش مقبول باشد و امّا ابطال لازم در نزد مسلمین بدیهی است.

حال آقای ابو هاشم معتزلی که توبه از یك گناه نه از گناه دیگر را معقول نمی‌داند در همین مورد هم ملتزم شده به اینکه این شخص و لو نام کافر بر او اطلاق نشود ولی عقاب کفار را مستحق بوده و توبه او از کفر و اسلام آوردنش پذیرفته نیست بهمان دلیلی که سابقا از وی نقل شد.

شرح کشف المراد، ص: ۵۷۹

(مسأله دوازدهم) اقسام توبه

توبه گاهی از گناهانی است که فقط حق اللّه هستند و گاهی به حقوق مردم تعدّی نموده از جان و مال و عرض مردم امّا گناهی که از حقوق الهی باشد دو شعبه دارد:

۱- گاهی فعل حرام و قبیحی را مرتکب شده سپس توبه می‌کند مثلا زنا کرده یا شراب خورده و ... در این موارد برای صحت توبه کافی است که از فعل قبیح نادم شده و تصمیم بگیرد که در آینده آن را تکرار نکند.

۲- و گاهی اخلال به واجبی نموده سپس توبه می‌کند این قسم خود شعبی دارد: ۱- گاهی علاوه بر توبه و ندامت آن واجب فوت شده را هم باید بجا آورد آن هم بعنوان ادا نه قضا مثل زکاتی که نداده که واجب موقت نیست بلکه هرگاه واجب شد تا دامنه قیامت بر عهده او می‌ماند و باید بپردازد ۲- و گاهی پس از توبه باید آن واجب فوت شده را بعنوان قضا و در خارج وقت بجا آورد مثل نمازهای یومیه‌ای که در وقت آنها را نخواند تا فوت شد حال در خارج وقت باید قضا کند ۳- و گاهی پس از ندامت از ترك واجب کافی است که تصمیم بگیرد بر اینکه دوباره ترك نکند وگرنه قضاء یا ادا در کار نیست همانند نماز عید فطر و عید قربان که در زمان حضور امام (علیه السلام) واجب است و اگر بدان اخلال رساند ترك واجب نموده است.

و امّا توبه از حقوق الناس: اگر حق مالی است یعنی مالی از دیگران سرقت کرده یا غصب نموده علاوه بر توبه و تصمیم بر ترك باید مال مردم را هم به آنها برساند و اگر خود آنها مرده‌اند باید به ورثه آنها برساند و اگر متمکن



از ردّ نیست باید عزم بر ردّ مال داشته باشد یعنی مصمم باشد که هرگاه مکنت پیدا کرد مال را به صاحبش ردّ کند.

و اگر حق عرضی و آبروئی است که بدیگری نسبت ناروا داده توبه‌اش به اینست که از این کار نادم شده و عزم بر ترك آن داشته باشد و ضمنا از صاحب حق حلالیت بطلبد و خود را برای حدّ قذف و نسبت ناروا هم آماده سازد.

و اگر حق جانی است چنانچه شخصی را عمدا کشته توبه‌اش به اینست که برود خود را به اولیاء مقتول تسلیم کند آنگاه آنان یا بعنوان قصاص وی را خواهند کشت و یا او را با دیه گرفتن می‌بخشایند و یا حتی دیه هم از او نمی‌گیرند که اختیار دست اولیاء دم است. و اگر چنانچه به بعضی از اعضاء دیگری جنایتی وارد ساخته باید خود را به مجنی علیه یا ورثه او تسلیم کند تا آنها قصاص کنند یا دیه بگیرند و یا از اصل ببخشند.

و اگر فرد یا گروهی را از مسیر حق گمراه ساخته توبه‌اش به اینست که برود و آنها را ارشاد نموده و از مسیر باطل برگرداند البته تمام اینها مع الامکان است (پس توبة کل شيء بحسبه).

نکته: هیچ‌کدام از این اموری که پس از ندامت انجام می‌گیرد از اجزاء توبه نیستند بلکه توبه پیش از اینها انجام می‌گیرد و آن همان ندامت قلبی است و وقتی آن حاصل شد عقاب برداشته می‌شود و توبه خود واجب علی‌حده‌ای است آنگاه قضاء واجب یا اداء آن واجباتی علی‌حده هستند که اگر به آنها قیام نمود فهو المطلوب وگرنه دوباره مرتکب قبیح شده و باید توبه کند منتهی اگر این تبعات و دنباله‌ها را انجام داد دلیل بر اینست که وی براستی نادم گشته ولی اگر انجام نداد دلیلی بر صدق نیست.

توبه از غیبت: شخصی که از دیگری غیبت نموده یا اینست که این

شرح کشف المراد، ص: ۵۸۱

غیبت به آن شخص مغتاب یعنی غیبت شده رسیده است و موجب اذیت و ناراحتی وی گردیده و یا به او نرسیده است اگر رسیده باشد که علاوه بر توبه و ندامت درونی و عند اللهی باید از شخص مغتاب عذر خواهی هم بکند و اگر نرسیده همان ندامت باطنی از حق اللّه کافی است و اعتذار یا حلالیت طلبیدن لازم نیست.

قوله و فی ایجاب: قاضی القضاة معتزلی گفته: شخص توبه‌کننده از سه حال خارج نیست:

۱- اگر علم تفصیلی به گناه خود دارد یعنی می‌داند که فلان جا زنا کرده و فلان مورد شراب خورده و ... باید از هر گناه تفصیلا و جداگانه توبه کند و عزم بر عدم عود داشته باشد.

۲- و اگر علم اجمالی به گناهان خود دارد یعنی اجمالا می‌داند که گناهانی از او سرزده ولی به تفصیل در نظرش نیست در اینجا باید به نحو اجمال توبه کند یعنی بگوید بار الها از هر گناهی که بر عهده‌ام هست نادم هستم.

۳- و اگر پاره‌ای از گناهانش را به تفصیل در خاطر دارد و پاره‌ای را بطور مجمل واجب است که از مفصّل به تفصیل توبه کند و از مجملات به نحو اجمال.

خواجه طوسی (رحمه اللّه) می‌فرماید: در صورت اوّل هم که تفصیلا گناهان را می‌شناسد باز واجب نیست که تك تك آنها را یادآور شده و از آنها توبه نماید بلکه کافی است که بصورت مجمل و سر بسته از تمام گناهانی که بر گردن دارد توبه کند و عزم بر ترك معاودة داشته باشد.

قوله و فی وجوب: هرگاه مکلف از گناهی توبه کرد دوباره و سه باره و خلاصه دهها بار در آینده که متذکر آن معصیت می‌شود آیا هر بار باید توبه

شرح کشف المراد، ص: ۵۸۲

و ندامت قلبی را تجدید کند و یا همان بار اول که توبه کرده کافی است؟ دو قول است:

۱- ابو علی جبائی و اتباعش گفته‌اند: آری تجدید توبه واجب است زیرا مکلفی که دوباره متذکر آن گناه می‌شود و قدرت هم دارد منفك از احد الضدین نیست: یا انجام می‌دهد و یا ترك می‌کند و لذا وقتی متذکر معصیت شد از دو حال خارج نیست ۱- یا نادم از آن می‌گردد ۲- یا مصر بر آن می‌باشد، شق دوم که قبیح است فتعین الشق الاول پس دوباره هم واجب است که توبه را تجدید کند.

۲- ابو هاشم جبائی و پیروانش می‌گویند: خیر تجدید توبه واجب نیست زیرا شاید کسی ابتداء پشیمان شد ولی بعدها از آن گناه متأسف نیست و افسوسی نمی‌خورد ولی قصد ارتکاب و شوق به آن هم ندارد در این حال تا مرتکب گناه تازه نشده و قصد آن هم نکرده توبه‌اش مقبول است و لطمه‌ای به توبه‌اش وارد نمی‌آید.

قوله و کذا المعلول: هرگاه کسی علت گناه را پیش از خود گناه مرتکب شود فی المثل کسی را از بالای بلندی بطرف زمین پرتاب کند که پس از رها کردن قادر نیست که دوباره او را برگرداند بلکه حتما به زمین خواهد رسید و حتما مغزش متلاشی خواهد شد یا مثلا کسی بطرف دیگری تیری را رها می‌کند که پس از رها کردن تیر قادر نیست جلوگیری کند بلکه حتما به شخص اصابت کرده و او را خواهد کشت حال آیا این انسان باید دوباره توبه کند یکی از

علّت گناه که همان پرتاب کردن و یا انداختن تیر باشد و دیگری کشتن و اصابه به آن شخص و یا یك بار توبه آن هم برای معلول و مسبب کافی است؟ دو قول است:

شرح کشف المراد، ص: ۵۸۳

۱- قاضی القضاة گفته: دو توبه لازم است یکی بر خود پرتاب کردن و یا تیر انداختن چون کار قبیحی است و دیگری بر اینکه این عمل مولّد کار قبیح است پس دو توبه لازم است.

۲- سایر مشایخ معتزله گفته‌اند: توبه از معلول به مسبب یعنی کشتن باید کند نه از تیراندازی چون فعل قبیح همانا کشتن است و قبح تیر انداختن برای آنست که بطور قهری به کشتن منتهی می‌شود و به نظر گروه اول توبه بر خود معلول صحیح نیست چون ندامت بر قبیح برای خاطر قبح آن است و قبل او وجود فعل قبیح که قبحی در میان نیست.

قوله: و وجوب سقوط العقاب بها: متکلمین اجماع دارند بر اینکه عقاب بواسطه توبه ساقط می‌گردد منتهی بحث در اینست که آیا سقوط عقاب با توبه امری واجب و ضروری است و به مقتضای عدل و حکمت الهی بر خداوند واجب است که عقاب را از دوش تائب بردارد و یا اینکه قبول توبه و سقوط عقاب تفضل است یعنی در عدل الهی سقوط عقاب واجب نیست آری تفضلا خداوند عقاب را بر می‌دارد وگرنه خیلی چیزها باشد که عقل ما نتواند ادراك کند که آیا عقلا بر خدا واجب است یا خیر ولی چون خدا وعده داده که توبه را می‌پذیرد و تائب را عقاب نمی‌کند و التائب من الذنب کمن لا ذنب له لذا عقابی نیست و لذا بقول علامه شعرانی در شرح تجریدشان ص ۵۹۰: چند تن از مقصرین در غزوه بنی قریظه و جنگ تبوك پشیمان شدند و توبه کردند ولی مدتها توبه آنها بتأخیر افتاد و یکی از آنها بنام ابو لبابه بود که خود را بر استوانه مسجد بست و چند روز ناله کرد تا توبه او قبول شد درحالی‌که اگر واجب بود قبول توبه باید همان روز اول توبه او قبول می‌شد و هنوز هم استوانه ابی لبابه در مسجد پیغمبر برجا

شرح کشف المراد، ص: ۵۸۴

و معروف است و نیز برادران یوسف با اینکه پشیمان شده بودند از پدر خواستند برای آنان استغفار کند پس هر کسی را خدای تعالی وعده قبول توبه داده است در عدل الهی وفای به عهد واجب است و از همین قبیل است که کسی را صریحا دعوت به توبه کرده باشند و دعوت هم دلیل قبول است.

حال در مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱- معتزله بر آنند که سقوط عقاب بواسطه توبه واجب است و بر خدا فرض است به مقتضای حکمت که عقاب را از تائب بردارد.

۲- مرجئه بر آنند که سقوط عقاب بواسطه توبه تفضل و لطف خداوند است وگرنه واجب نیست گروه اوّل برای اثبات مدعای خویش دو دلیل آورده‌اند: ۱- اگر واجب نباشد اسقاط عقاب پس از توبه لازم می‌آید که تکلیف عاصی بایسته نباشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: از طرفی تکلیف منحصرا بجا و بایستنی است برای در معرض قرار دادن عباد از برای منافع و از طرف دیگر با وجود عقاب ثوابی در کار نیست و از طرف سوم بالاجماع به غیر از توبه عقاب ساقط نمی‌شود پس راهی

برای عاصی بسوی اسقاط عقاب از وی باقی نمی‌ماند و از طرفی هم اجتماع ثواب و عقاب محال است چون تناقض است پس تکلیف عاصی قبیح خواهد بود.

بطلان لازم: از مسلمات است پس ملزوم هم باطل است.

جواب ما: این سخن مختص به توبه و تائب نیست بلکه گناهکاری هم که توبه نکند و پس از گناهی که کرده و توبه نکرده تا آخر عمر به عبادت بپردازد هم مستحق ثواب است و هم مستحق عقاب و ثانیا اینکه شما گفتید اجتماع ثواب و عقاب محال است ما می‌گوئیم در مورد مخلدین در نار آری ولی در مورد فاسقین و گناهکاران مسلمان قابل جمع است چون عذاب آنها

شرح کشف المراد، ص: ۵۸۵

موقتی است و پس از آن به بهشت می‌رسند.

۲- دلیل دوّم: هرگاه کسی به دیگری بدی کند سپس پیش او نهایت درجه عذرخواهی را کند و طرف بداند که او واقعا نادم است باید عذرش را بپذیرد و این سیره عقلائیه است پس قبول توبه واجب است.

جواب ما: ما قبول نداریم که پس از عذر خواهی مذمت قبیح باشد و بر فرض قبول می‌گوئیم شاهد و غائب مساوی نیستند یعنی کسی که شاهد اسائه بود مذمت می‌کند و لو غائب از صحنه مذمت نکند و حکم به قبول توبه کند.

دلیل مرجئه: اگر سقوط عقاب واجب است هرآینه یا بخاطر وجوب قبول توبه است و یا بر اساس کثرت ثواب و هر دو باطل است.

امّا اولی: زیرا که کسی که بدیگری انواع بدیها می‌کند و بزرگترین قبائح را مرتکب می‌شود مثل قتل اولاد و غارت اموال سپس به پیش او عذر می‌خواهد بر وی قبول عذر لازم نیست.

و امّا دوّمی: زیرا که تحابط که ثوابی گناهی را بشوید یا بالعکس باطل است عند المرجئه فالملزوم مثله.

شرح کشف المراد، ص: ۵۸۶

(مسأله سیزدهم) ملحقات توبه:

شکی نیست در اینکه توبه واقعی عقاب را از بین می‌برد ولی اختلاف است در اینکه آیا توبه بذاتها و بما انها توبة موجب سقوط عقوبت می‌شود البته اگر با شرائط آن واقع شود؟ و یا اینکه توبه ذاتا مسقط عقوبت نیست ولی بقدری ثواب توبه زیاد است که موجب حبط و نابودی گناه می‌شود؟ دو قول است: گروهی قول اول و گروهی قول ثانی را پذیرفته‌اند، جناب خواجه طوسی قول اوّل را پذیرفته و برای اثبات آن سه دلیل اقامه نموده:

۱- گاهی می‌بینیم که توبه هست و عقاب را هم بر می‌دارد بدون آن که برای خود توبه ثوابی باشد فی المثل شخص خارج از ولایت و دشمن ولایت اگر از زنا توبه کند، توبه او قبول شده و عقاب زنا از او رفع می‌شود درحالی‌که ثوابی برای او نیست پس توبه بذاتها مسقط عقاب است نه بواسطه کثرت ثواب.

۲- اگر توبه در اثر کثرت ثوابی که دارد گناهان را ساقط می‌کند و عقاب را برمی‌دارد لازم می‌آید که فرقی نباشد میان توبه پس از گناه با توبه پیش از گناه [شبیه طاعات دیگری که برخی گناهان را می‌شویند بتوسط کثرت ثواب آنها چه قبل از آن گناه اتیان شده باشند و چه پس از آن] درحالی‌که اگر این سخن صحیح باشد لازمه‌اش آنست که توبه‌کنننده‌ء از گناهان اگر کافر یا فاسق هم شود پس از اینکه توبه کرده بود باز هم عقابش ساقط شود و اللازم باطل چون ما قطع داریم که اگر کسی توبه کند و بدنبال آن شراب بخورد عقاب این شرب خمر از او ساقط نیست پس عامل سقوط عقاب ذات

شرح کشف المراد، ص: ۵۸۷

توبه است با اوصافی که ذکر شد.

۳- اگر توبه در اثر کثرت ثوابش عقاب را برمی‌دارد پس لازمه‌اش آنست که اگر کسی از گناه خاصی توبه کرد نه تنها عقاب آن بلکه عقاب معاصی دیگر هم ساقط شود چون نسبت کثرت ثواب به همه مساوی است و نباید سقوط مختص به عقابی دون عقاب دیگر باشد و اللازم باطل.

امّا گروه دوّم استدلال کرده‌اند به اینکه:

اگر سقوط عقاب بتوسط نفس توبه باشد لازمه‌اش اینست که اگر شخص عاصی در قیامت و به هنگام معاینه و دیدن آتش هم اگر توبه کرد توبه او پذیرفته و معصیت او رفع شود چون مقتضی سقوط عقاب توبه است و آن هم محقق شده و حال آنکه احدی به این معنا ملتزم نیست.

جواب ما: توبه وقتی اثر دارد و گناه را برمی‌دارد که بر وجهش واقع شود و وجه توبه اینست که پشیمانی از قبیح بخاطر قبح آن باشد یعنی چون قبیح است من با اختیار ترك می‌کنم و پشیمانی در قیامت و هنگام دیدن جهنم بخاطر قبح فعل نیست بلکه بلحاظ رؤیت نار است و الجاء است نه اختیار شبیه توبه فرعون در حال غرق شدن در دریا که گفت: آمنت برب العالمین ربّ موسی و هارون.

شرح کشف المراد، ص: ۵۸۸

(مسأله چهاردهم) عذاب قبر و میزان و صراط:

در مسأله چهاردهم چند مطلب مورد بحث است:

۱- مسأله ثواب و عقاب قبر ۲- مسأله میزان ۳- صراط ۴- حساب ۵- تطایر کتب ۶- خلقت فعلی بهشت و جهنم، قبل از ورود در اصل بحث مقدّمه‌ای داریم و آن اینکه: مسائل فوق عموما از مسائل نقلی و سمعی بوده و با عقل محض قابل ادراك نیست و لذا باید از آیات و روایات متواتره كمك گرفت با حفظ این مقدّمه می‌گوئیم:

امّا مسأله اوّل:

اختلاف است در اینکه آیا انسان پس از مرگ و در عالم قبر هم عذاب می‌بیند یا اینکه عذاب مخصوص قیامت است؟ دو نظریه است:

۱- شخصی بنام ضرار بن عمرو و بشر المریسی و بیشتر متأخرین معتزله منکر عذاب قبر می‌باشند.

۲- اشاعره و امامیه و جماعتی از معتزله می‌گویند: عذاب قبر حق است.

امّا دلیل قول اوّل: قرآن گفته: لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولى حال اگر در قبر زنده شوند و معذب هرآینه دو بار موت را باید چشیده باشند و این خلاف قرآن است.

جواب ما: آیه شریفه در مقام توصیف اهل بهشت است و ضمیر فیها به بهشت بر می‌گردد یعنی اهل بهشت در آنجا موت را نمی‌چشند پس نعمتهای آنان منقطع نمی‌شود آنگونه که نعمتهای اهل دنیا با موت قطع می‌شود و آیه



دلالت ندارد بر اینکه پس از این دنیا و قبل از دخول در بهشت موت دیگری نباشد.

و امّا دلیل قول دوّم: مرحوم خواجه و علّامه نیز همین را اختیار نموده و استدلال کرده‌اند به اینکه:

عذاب قبر امری است ممکن از نظر عقلی زیرا که هیچ بعدی ندارد که خداوند در عقاب تعجیل فرموده و در همین دنیا عقاب را بفرستد بگونه‌ای که با تکلیف هم منافی نباشد همانگونه که راجع به سارق قطع ید را عنوان کرده که عقاب در همین دنیا است و فرموده: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما و یا راجع به قطاع الطریق فرموده: إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، سپس فرموده: ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ «مائده/ ۳۳».

و یا راجع به منافقین در سوره توبه می‌فرماید: قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينا «آیه ۵۲» که مربوط به عذاب در همین دنیا است و یا راجع به اقوام و امتهای پیشین مکرر در قرآن خبر داده که ما آنها را عذاب نمودیم بنا بر این عذاب در دنیا ممکن است و عذاب در قبر هم ممکن است و وقتی که به آیات مراجعه می‌کنیم می‌بینیم خبر از وقوع عذاب در قبر می‌دهد پس عذاب قبر یا عالم برزخ حق است بعنوان نمونه به چند آیه اشاره می‌کنیم:

۱- قرآن می‌فرماید: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ، خداوند در این آیه عذاب روز قیامت را عطف نموده بر عذابی که عبارتست از عرضه کردن نار بر آل فرعون صبح



و شام و معطوف علیه غیر از معطوف است پس معلوم می‌شود که این عذاب صبح و شام غیر از عذاب قیامت و قبل از قیامت و در قبر اسلام و علاوه بر عطف اگر عذاب قیامت باشد عرضه شدن صبح و شام ندارد بلکه همیشگی است.

۲- حدیث می‌فرماید: القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران.

۳- قرآن می‌فرماید: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ طبق این آیه شریفه که در سوره بقره آیه ۲۸ خداوند متعال رجوع به سوی خود را در قیامت پس دو بار زنده شدن ذکر می‌کند بار

اوّل می‌فرماید: چگونه کفر می‌ورزید به خداوند درحالی‌که شما مرده بودید و خداوند شما را زنده گردانید این در دنیا است و با فعل ماضی ذکر شده بار ثانی می‌فرماید: دوباره شما را می‌میراند سپس زنده می‌کند که این مال جهان برزخ است و سپس با کلمه ثم که برای تأخیر است می‌فرماید: ثم الیه ترجعون که معلوم می‌گردد انسان در جهان برزخ هم بار دیگر می‌میرد و در قیامت زنده می‌شود.

۴- و می‌فرماید: قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا «غافر/ ۱۱» در این آیه خداوند متعال دو بار مرگ و مردن را اثبات نموده که بار اوّل در دنیا انسان می‌میرد و بار ثانی در جهان برزخ و دو بار زنده شدن دارد بار اوّل در دنیا و بار ثانی در جهان برزخ و بار ثالث که در قیامت زنده می‌شود این را ذکر نکرده چون واضح است زیرا این آیه زبانحال گناهکاران است که سخن می‌گویند و اعتراف به ذنب می‌کنند و واضح است که تا حیاتی نباشد تکلمی هم نیست و در آیه دیگر راجع به قوم فرعون می‌فرماید: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ یعنی فرعونیان در برزخ هر صبح و شام آتش بر آنها عرضه می‌شود و سپس در قیامت وارد عذاب جاوید

شرح کشف المراد، ص: ۵۹۱

می‌شوند که این آیه نص در این معنا است که در برزخ عقاب هست و همانطوری که عذاب قبر حق است ثواب و نعمت برزخ نیز حق است و راجع به شهداء می‌خوانیم وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ... و روایت نبوی هم در بالا ذکر شد که القبر روضة من ریاض الجنة ...

البته در اینجا بحثهای گسترده‌ای هست که آیا عذاب و ثواب قبر از آن همه انسانها است یا گروه‌هائی اصلا آن را احساس نمی‌کنند و باید از روایات این مطالب را جستجو کرد.

و امّا مسأله دوّم: (میزان):

اصل میزان از ضروریات دین است و آیات قرآن تصریح به آن نموده از جمله اینکه می‌فرماید: وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً «سوره انبياء/ ۴۸» و نیز می‌فرماید: وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِما كانُوا بِآياتِنا يَظْلِمُونَ «اعراف/ ۷ و ۸».

و نیز می‌فرماید: فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ «قارعه/ ۵ و ۶» پس میزان عقلا ممکن است و شرع مقدس هم خبر از وقوع آن داده و از مسلمات است انما الکلام در بیان ماهیت میزان است هم اقوال متکلمین و هم روایات در این باب گوناگون است.

بزرگان معتزله گفته‌اند: در روز قیامت حقیقتا میزان و ترازوئی نهاده می‌شود که دارای دو کفه است و بواسطه آن وزن می‌شود چیزهائی که حال انسانها را برای مردمان در آن صحنه روشن می‌سازد ولی در اینکه آن چیز وزن شده چیست اختلاف دارند:

شرح کشف المراد، ص: ۵۹۲

۱- گروهی از آنها می‌گویند: هر انسانی دو کتاب و دفتر دارد یکی دفتر طاعات که طاعتهای او را فرشتگان در آن نوشته‌اند [ان علیکم لحافظین کراما کاتبین] و دیگری دفتر معاصی که گناهان در او نوشته شده آنگاه دفتر طاعات را

در کفّه خیر ترازو و دفتر سیئات را در کفه شر ترازو می‌گذارند و هر طرف سنگین‌تر شد و بر طرف دیگر چربید دلیل بر اینست که صاحب این نامه عمل از آن گروه است.

دلیل این عده: در قرآن کلمه میزان آمده که به معنای ترازوی دو کفه است و قانون اینست که تا قرینه‌ای بر خلاف نیاید ما کلام را بر معنای حقیقی آن حمل کنیم.

۲- گروه دیگر گفته‌اند: میزان به معنای حقیقی کلمه نیست بلکه میزان عبارتست از همان عدل الهی.

۳- و گروهی بر آنند که: مراد از میزان انبیاء و اوصیاء (علیهم السلام) هستند چنانکه در روایات ما آمده که امام صادق فرمود: هم الانبیاء و الاوصیاء و یا نحن الموازین.

۴- گروهی می‌گویند: مراد ظهور قدر مؤمن و خواری کافر است.

شاید بتوان گفت: میزان هر چیزی به حسب همان چیز است و میزان اعمال هم چیزی است مناسب با خود اعمال که کارهای نیك و بد را از یکدیگر امتیاز داده و کم و زیاد آنها را تشخیص دهد و اخلاق حسنه را از رذیله جدا سازد و درجاتشان را معین کند و عقائد حقه را از باطله جدا کند و اللّه اعلم بالصواب.

و امّا مسأله سوم: (صراط):

صراط در لغت به معنای طریق و راه است و در لسان شرع بر دو وجه اطلاق می‌شده:

شرح کشف المراد، ص: ۵۹۳

۱- صراط دنیوی ۲- صراط اخروی منظور از صراط دنیوی همان راه فلاح و سعادت است که در نماز می‌خوانیم: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ.

و امّا مراد از صراط اخروی چیست؟ مورد اختلاف است:

گروهی می‌گویند: در آخرت دو راه وجود دارد یك راه بسوی بهشت است که خداوند اهل بهشت را بسوی آن راه هدایت می‌کند و یك راه بسوی جهنم است که خداوند اهل جهنم را به آن هدایت می‌کند دلیل اینها قرآن است که یکجا راجع به اهل بهشت فرموده: سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ... و جای دیگر راجع به اهل جهنم فرموده: فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيمِ.

و گروهی بر آنند که صراط اخروی عبارتست از پلی که بر روی جهنم کشیده شده و همه مکلفین باید از روی آن پل عبور کنند و آن پل از موی باریکتر و از شمشیر برنده‌تر است آنگاه اهل بهشت براحتی از روی آن عبور می‌کنند و هیچ حزن و اندوهی دامن‌گیرشان نیست ولی کفّار و اهل جهنم هم بر روی آن عبور می‌کنند بعنوان شکنجه روحی و از حالا خوف و ترس در دل آنها کاشته می‌شود و هنگامی که هر انسانی به محلّ قرارگاه خود در جهنم رسید از بالای آن پل سقوط کرده و به جهنم سرازیر می‌شود.

و امّا مسأله چهارم: (حساب):

مهمترین و مشکلترین موقف از مواقف قیامت موقف حساب است که انسانها مورد بازپرسی و محاسبه قرار می‌گیرند و مسأله محاسبه و حسابرسی از ضروریات دین است و قرآن می‌فرماید: لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ و یا

شرح کشف المراد، ص: ۵۹۴

می‌فرماید: وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ ... البته پیرامون محاسبه مسائل فراوانی مطرح است که باید از آیات و روایات استفاده شود.

[و امّا مسأله پنجم: «تطایر کتب» یا «رسیدن نامه‌های عمل بدست عباد»:]

این نیز از مواقف قیامت است و قرآن بدان تصریح دارد از جمله: اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً.

و امّا مسأله ششم: خلقت بهشت و جهنم:

اختلاف است که آیا بهشت و جهنم هم اکنون موجودند یا خیر؟ دو قول است:

۱- گروهی از متکلمین بر آنند که آری موجود و مخلوقند.

۲- و گروهی منکر آنند.

دلائل گروه اوّل: آیاتی که بصورت ماضی از بهشت و جهنم خبر داده:

از قبیل: أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ- أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ و یا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ، عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوى و ...

و دلائل گروه دوم: قرآن گوید: كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ پس اگر بهشت و جهنم هم الان موجود باشند لازم می‌آید که آنها نیز هالك شوند و اللازم باطل چون قرآن فرموده: أُكُلُها دائِمٌ، فالملزوم مثله.

جواب ما: منظور از اکلها دائم این نیست که مأکولات بهشت فانی نشود بلکه با خوردن فانی می‌شوند منتهی منظور اینست که خداوند دوباره مثل آنها را می‌آفریند و منظور از هالك در آیه فوق خارج شدن از حیز انتفاع است و معلوم است که وقتی مکلفین فانی شدند بهشت از حیز انتفاع بیرون می‌رود و لذا هالك است و منافاتی با اصل موجود بودنش ندارد.

شرح کشف المراد، ص: ۵۹۵

(مسأله پانزدهم) کفر و ایمان

: در این مسأله پیرامون چهار اصطلاح بحث می‌کنیم: ۱- ایمان ۲- کفر ۳- فسق ۴- نفاق هر کدام از این اصطلاحات را لغة و اصطلاحا معنا می‌کنیم:

امّا ایمان: این کلمه در اصل لغت عرب به معنای تصدیق بقول مطلق است قرآن در مدح پیامبر می‌فرماید: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ای یصدق للمؤمنین و امّا در اصطلاح متکلمین تصدیق خاصی است:

اشاعره گويند: الايمان التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا و اجمالا فيما علم اجمالا.

كراميه گويند: ايمان عبارتست از دو كلمه شهادتين [شهادت به توحيد و رسالت پيامبر].

بعضى گفته‌اند: ايمان عبارتست از اعمال جوارح.

خوارج و غلات گويند: ايمان عبارتست از همه طاعات بتمامها چه طاعات واجبه و چه مستحبه.

جبائيان گويند: ايمان عبارتست از طاعات واجبه اعم از افعال و تروك و شامل نوافل نيست.

اهل الحديث گويند: ايمان عبارتست از تصديق قلبى و اقرار زبانى و عمل جوارحى.

مرحوم خواجه طوسى گويد: الايمان التصديق بالقلب و اللسان.

يعنى ايمان داراى دو ركن و مركب از دو عنصر است: ۱- تصديق قلبى

شرح كشف المراد، ص: ۵۹۶

۲- اقرار زبانى.

و هر كدام به تنهائى كافى نيست امّا تصديق قلبى كافى نيست چون قرآن فرموده: جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ كه اثبات فرموده براى كفار استيقان نفس را و اين همان تصديق قلبى است حال اگر ايمان تنها همين تصديق قلبى بوده لازم مى‌آمد اجتماع كفر و ايمان و حال آنكه اجتماع اين دو محال است و نيز قرآن فرموده: فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ كه معرفت قلبى با كفر جمع شده و معرفت قلبى همان تصديق قلبى است و اگر تصديق تنها ايمان بود با كفر قابل جمع نبود.

و امّا اينكه اقرار به زبان تنها كافى نيست براى اينكه قرآن فرموده:

قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا حال بدون شك اعراب تصديق به زبان داشتند مع ذلك قرآن مى‌گويد: نگوئيد ايمان آورده‌ايم بلكه بگوئيد: اسلام آورده‌ايم ... پس هر دو بايد باشد.

و امّا كفر: در اصل لغت به معناى تغطيه و پوشاندن است، كفر اى ستر و غطاه، عرب به كشاورز كافر مى‌گويد و بقول قرآن: أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ اى الزراع، چون زارع دانه را در دل خاك پنهان مى‌كند و كافر را كافر گويند چون روى فطرت توحيدى را سرپوش نهاده و كفّاره هم از همين معنا است كه چون گناهان را تكفير مى‌كند و مى‌پوشاند كفّاره گويند.

و امّا در اصطلاح: كفر عبارتست از عدم الايمان عما من شأنه هذا و اين دو قسم است:

۱- همراه با اعتقاد به ضد باشد يعنى يكى از ضروريات دين را انكار كند يا العياذ باللّه پيامبر را تكذيب كند.

۲- بدون اعتقاد به ضد باشد مثل كسى كه شاك است و خالى است از اعتقاد صحيح و باطل.

شرح كشف المراد، ص: ۵۹۷

و امّا فسق: در اصل لغت به معنای خارج شدن و بیرون رفتن از امری است بقول مطلق و اصطلاح شرعی عبارتست از خروج از طاعت خداوند بدون اینکه به حدّ کفر و شرك برسد و بعضی گویند: الفاسق من ارتکب الکبائر او اصر علی الصغائر.

و امّا نفاق: در لغت به معنای اظهار خلاف باطن است یعنی دو روئی و در شرع مقدس عبارتست از اظهار ایمان به زبان یا عمل ولی پنهان کردن کفر درونی یعنی باطنا کافر و ظاهرا مسلمان است.

مطلب دیگر: آیا فاسق کافر است یا مؤمن؟.

در این زمینه اقوال فراوانی وجود دارد:

۱- معتزله گویند: فاسق نه کافر است و نه مؤمن و اینها اثبات می‌کنند منزلتی را بین المنزلتین «ایمان و کفر».

۲- حسن بصری می‌گوید: فاسق منافق است.

۳- زیدیه گویند: فاسق کافر عقیدتی نیست ولی کافر از حیث نعمتهای خدا است.

۴- خوارج گویند: فاسق واقعا کافر است پس اولین کافر خودشان هستند.

۵- امامیه و اهل الحدیث و اشاعره و مرجئه گویند: فاسق مؤمن است و حق همین است بدلیل اینکه دو رکن ایمان در وی جمع است هم تصدیق قلبی بما جاء به النبی دارد و هم اقرار زبانی بدان منتهی جرئت بر مولی پیدا کرده و دست به نافرمانی زده.

در خاتمه: نکته‌ای را تقدیم می‌دارم:

گاهی اسلام در مقابل ایمان بکار می‌رود و میان اسلام و ایمان فرقها ذکر

شرح کشف المراد، ص: ۵۹۸

شده که عبارتند از:

۱- اسلام اعتقاد به اموری است که انکار آنها موجب کفر است مثل مبدء و معاد و ... امّا ایمان اعتقاد به اموری است که انکار آنها سبب خروج از تشیع است مثل امامت ائمه (علیهم السلام).

۲- اسلام اقرار زبانی به شهادتین است و ایمان اقرار زبانی و اعتقاد قلبی همراه با معرفت و شناخت است.

۳- اسلام یعنی اعتقاد غیر راسخ و ایمان یعنی اعتقاد راسخ و ثابت «ایمان مستودع و مستقر».

۴- اسلام به مجرّد اعتقاد است و ایمان به اعتقاد قلبی همراه با عمل است.

از معانی اربعه فوق معروف میان دانشمندان شیعه معنای اوّل است.

شرح کشف المراد، ص: ۵۹۹

(مسأله شانزدهم) امر به معروف و نهی از منکر:

مسأله شانزدهم در باب معاد که از ملحقات این باب بشمار می‌آید و آخرین مسأله در این باب قضیه امر به معروف و نهی از منکر است و در اهمیت مطلب همین بس که قرآن مجید رستگاری را در گرو عمل به این دو واجب الهی قرار داده آنجا که می‌فرماید: وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «آل عمران/ ۱۰۴».

پیرامون امر به معروف و نهی از منکر از ابعاد مختلف می‌توان بحث کرد که برخی کلامی و برخی فقهی و برخی اجتماعی است و بعنوان فهرست در موضوعات ذیل می‌توان بحث کرد:

۱- تعریف و بیان ماهیت این دو واجب الهی.

۲- بیان ابعاد مختلفه امر به معروف و نهی از منکر.

۳- موارد وجوب و استحباب امر به معروف و نهی از منکر.

۴- آیا وجوب امر به معروف و نهی از منکر عقلی است؟ یا شرعی؟.

۵- آیا وجوب آن عینی است و یا کفائی؟.

۶- شرائط وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

۷- نقش اساسی امر به معروف و نهی از منکر در ساختن فرد و اجتماع.

مطالبی که در کتاب شریف کشف المراد عنوان شده عبارتند از: مطلب ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ که ما به بیان همانها اکتفا می‌کنیم:

شرح کشف المراد، ص: ۶۰۰

امّا مطلب اوّل: مقدمه: در این مقدمه مفردات موضوع را معنا می‌کنیم:

امر به معنای طلب فعل است از دیگران بر سبیل استعلا و از موضع قدرت.

نهی به معنای منع و زجر دیگران از فعلی است از موضوع قدرت.

معروف عبارتست از هر کاری که عقلا و شرعا بایستنی و مطلوب باشد چه واجب و چه مستحب.

منکر عبارتست از هر فعلی که عقلا یا شرعا مبغوض و نبایستنی باشد چه حرام و چه مکروه.

با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: امر به معروف در اصطلاح عبارتست از واداشتن دیگران بر اموری که طاعت مولی است از قبیل امر به صلاة و صوم و ... و نهی از منکر عبارتست از بازداشتن دیگران از انجام معاصی مولی و یا کارهائی که مبغوض مولی است مثل منع از شرب خمر- ظلم- غیبت مؤمن و ...

و امّا مطلب دوّم: هر يك از امر به معروف و نهی از منكر دارای مراتب و درجاتی هستند كه با تمكن از مرحله آسانتر نوبت به مرحله مشكلتر نرسيده و آن مرحله واجب نمی‌گردد و روی‌همرفته هر كدام دارای سه مرحله هستند:

۱- مرحله قلبی: بر هر مسلمانی واجب است كه در دل اراده كند انجام طاعات را هم نسبت به خود هم از ديگران و بر هر مسلمانی واجب است كه در قلب كراهت داشته باشد انجام معاصی را چه از خود و چه از ديگران، اين مرحله امر به معروف و نهی از منكر چون قلبی است مشروط به شرطی نبوده و بلكه علی الاطلاق واجب است.

۲- مرحله زبانی: بر هر مسلمانی واجب است كه ديگران را با قول

شرح كشف المراد، ص: ۶۰۱

و سخن امر به معروف و نهی از منكر نمايد يعنی اگر می‌بيند مسلمانی اهل نماز و روزه و ساير واجبات نيست و يا مسامحه می‌كند به او اعتراض كند كه چرا مسامحه داری؟ چرا نماز نمی‌خوانی؟ مسلمان بايد نماز بخواند و ... و اگر می‌بيند كه مسلمانی اهل فسق و فجور و شراب و قمار و تعدی از حدود الهی است بر او اعتراض نموده و با نرمی و گاهی با پرخاشگری بگويد: چرا شراب می‌خوری؟ چرا به ناموس مردم تعرض می‌كنی؟ تو حق نداری اقدام به معصيت كنی و ...

۳- مرحله عملی و يد: اگر مراحل قبلی تأثير نكرد بر هر مسلمانی واجب است كه عملا اقدام نموده و ديگران را وادار كند به طاعات و جلوگيری كند از معاصی و درگيری انبياء با ظالمان و فاسقان روی همين اصل بوده [البته در زمانی كه حكومت اسلامی است بايد اين مرحله از طريق حكومت انجام گيرد] تفصيل مطلب را بايد از جای خود جستجو كرد.

مطلب سوم: معروف دو قسم است: ۱- واجبات ۲- مستحبات منكر هم دو قسم است: ۱- محرمات ۲- مكروهات.

حال امر به معروف در واجبات واجب است و در مستحبات مستحب است و نيز نهی از منكری كه جزء محرمات است واجب و نهی از منكری كه آن منكر جزء مكروهات است مستحب می‌باشد بنا بر اين هر سخن جائی و هر نكته مقامی دارد.

مطلب چهارم: راجع به اينكه آيا وجوب امر به معروف و نهی از منكر عقلی است يا شرعی؟ ميان متكلمين اختلاف است و روی‌همرفته دو قول است:

شرح كشف المراد، ص: ۶۰۲

۱- آقايان جبائيان از متكلمين معتزله و جناب شيخ طوسی از متكلمين اماميه طرفدار وجوب عقلی هستند.

۲- و اشاعره از اهل سنت و آقای سيد مرتضی و خواجه طوسی و علامه از متكلمين نامدار شيعه وجوب شرعی را اختيار نموده و در دو مرحله بحث كرده‌اند:

۱- مرحله اثباتی: در اين مرحله به ادلّه ثلاثه استدلال كرده‌اند برای وجوب شرعی:

الف: اجماع: شيعه و سنی اجماع دارند بر وجوب امر به معروف و نهی از منكر.

ب: قرآن: آیه‌ای که در صدر بحث عنوان شد وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ ...

که امر است و ظهور در وجوب دارد.

ج: سنت: پیامبر اسلام فرمود: لتأمرون بالمعروف و لتنهون عن المنكر او ليسلطن اللّه شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم که تهدید کرده بر ترك این دو واجب و تهدید دلیل وجوب است.

۲- مرحله سلبی: در این مرحله برهان بر ردّ وجوب عقلی اقامه کرده‌اند و آن اینکه:

اگر امر به معروف و نهی از منکر واجب به وجوب عقلی بودند لازم می‌آمد یکی از دو مطلب:

۱- یا لازم می‌آمد خلاف واقع.

۲- و یا لازم می‌آمد اخلال به حکمت الهی.

و لازم بر هر دو قسمش باطل است پس ملزوم هم که وجوب عقلی باشد باطل است.

امّا بیان ملازمه: مقدمه: خاصیت واجبات عقلیه اینست که اختصاص

شرح کشف المراد، ص: ۶۰۳

به احدی ندارد بلکه بر همگان واجب است حتی بر ذات حق تعالی بر خلاف واجبات شرعیه که انجام آن بر عباد واجب است نه بر خداوند، با حفظ این مقدمه می‌گوئیم: اگر امر به معروف و نهی از منکر واجب عقلی بودند پس باید بر خداوند هم واجب می‌شدند به حکم همان مقدمه و اگر بر خدا واجب می‌شدند از دو حال خارج نبود:

۱- یا خداوند این واجب را انجام می‌داد یعنی عملا به معروف وامی‌داشت و از منکر بازمی‌داشت که در این صورت باید همه قبائح و معاصی از عالم برچیده شده و همه واجبات انجام می‌گرفت و خلاصه بشر مجبور می‌شد به فعل طاعت و ترك معصیت و حال آنکه الواقع خلافه یعنی ما در خارج می‌بینیم که معاصی انجام می‌گیرد و طاعات ترك می‌شود.

۲- و یا خداوند این واجب عقلی را انجام نمی‌داد که در این صورت خداوند اخلال به واجب نموده و این با مقام حکمت الهی سازگار نیست. پس بر خداوند واجب نیست پس وجوب، وجوب شرعی است.

و امّا مطلب آخر: راجع به شرائط امر به معروف و نهی از منکر: مجموعا شروط آن دو سه امر است:

۱- خود آمر و ناهی وجه العمل را بشناسد یعنی عالم باشد باینکه چه اموری معروف است؟ و چه اموری منکرند؟ پس بر جاهل واجب نیست زیرا اگر بر جاهل واجب باشد ای چه بسا امر به منکر و نهی از منکر کند و موجب تقویت مصلحت یا القاء در مفسده شود.

۲- آمر و یا ناهی احتمال تأثیر بدهند یعنی چند درصد احتمال بدهند که اگر گفتند اثر داشته باشد پس اگر یقین دارند که امر و نهی آنها هیچ تأثیری ندارد بازهم واجب نیست چون عبث است.

۳- آمر و ناهی مطمئن باشند که بر این امر و نهی مفسده و ضرری

مترتب نمی‌شود پس اگر یقین دارند یا گمان دارند که امر به معروف همان یا نهی از منکر همان و تحقق مفسده و ضرر برای خود آنها یا بعض از مؤمنین همان در اینجا هم واجب نیست چون عنوان ثانوی لا ضرر و لا ضرار حاکم است و جلو این وجوب ضرری را می‌گیرد و تفصیل آن را از مباحث فقهیه باید جویا شد.

فهذا ما حصل لنا من شرح کشف المراد و نحن نسأل اللّه تعالی ان یجعله ذخرا لنا یوم المعاد و ان یوفقنا للرشاد بمنه و کرمه و الحمد للّه وحده قم المقدسة- علی محمدی خراسانی آخر رمضان المبارك سال ۱۴۱۰



در پایان کلامی از امام عارفان علی (علیه السلام) را در آئینه شعر ناقص خودم تقدیم می‌دارم:

«قال علی (ع): اهل الدنیا کرکب یسار بهم و هم نیام»

در کلام علی خدای بیان حال دلبستگان بدنیا خوان

سفری باشد این دو روزه عمر خویشتن بهر آن مهیا دان

گوئیا بر سفینه‌ای راکب مینمائی گذر بر آب روان

دسته دسته مناظر زیبا هست آیت برای بیداران

عدّه‌ای را که خواب بر بوده می‌نماید نصیبشان حرمان

آفریننده زمین و زمان مهربان بر عباد در دو جهان

خالق و رازق همه عالم هست قیوم بر کون و مکان

نبض عالم بدست قدرت او او است یاری رسان مظلومان

باشد او کاروان هستی را سوی مقصد سلسله جنبان

راه، او، رهرو، او مقصد او است گشته حیران در این خردمندان

همه از او بسوی او راجع اندر این بستر زمان، روان

هان برادر ز خواب خرگوشی خیز و بنما نظر به هم سفران

دسته‌ای آرمیده در خاك‌اند عدّه‌ای، منتظر، امیدواران

اندکی قدر خویش دانسته در پی جمع زاد و توشه روان

شب آنان به گریه‌ها و دعا روزهاشان شود به روزه شبان

اهل دنیا در این سفر خانه		گنج قارون کنند اندوزان

شرح کشف المراد، ص: ۶۰۶

خواب غفلت ربوده آنها را		باشد آخر نصیبشان خسران

غم مخور عاشقا که هست تو را		حجة بن الحسن کشتیبان

(و السلام علی من اتبع الحق) در سال ۱۳۶۲ در ارومیه سروده شده

شرح کشف المراد، ص: ۶۰۷

(چند تشبیه زیبا)

(تقدیم به طلاب و دانشجویان) در پایان مناسب دیدم که چند تشبیه زیبا را که سالها پیش یعنی در سال ۱۳۶۰ هجری شمسی به ذهنم رسیده و در دفتری یادداشت نموده بودم بیان کنم به امید اینکه تذکری باشد برای جویندگان حق و رهروان راه فضیلت و کمال و عشق.

تشبیه اول:

مثل همه جوانان عاشقی که در مسیر علم و کمال جدیت می‌کنند مثل شخص کوهنوردی است که می‌خواهد از قله بسیار رفیعی همانند قله دماوند بالا رود درحالی‌که راهی بس خطرناك در پیش داشته و قلّه‌هائی سر بفلك کشیده فرا راه او قرار دارد و کوره راهی بیش وجود ندارد که کوهنوردان پیشین آن را ترسیم کرده‌اند آن بالای قلّه نور است، نورانیت است، صفا و یك‌رنگی است، همه چیز در آنجا وضع و رنگ خاصی دارند و در آنجا از منیت‌ها خبری نیست بلکه همه، ما هستیم، و این پائین قلّه دره‌های خطرناك و سیاهچالهائی مخوف است، ظلمتکده‌هائی تاريك است، بیابانهائی پر از درنده‌ها است،

شرح کشف المراد، ص: ۶۰۸

گورستانی پر از مرده‌های متحرك است، زندانی مملو از زندانیان گرفتار در بند است، خوابگاهی برای شکم‌پرستان است، عشرتکده‌ای برای دیوهای شهوت است و ...

و جویندگان علم یعنی دانش‌آموزان و دانشجویان و طلاب گرامی چند قدمی از این قلّه عظیم و سر بفلك کشیده را پیموده‌اند و آن نور و روشنائی بالای قله که در جای خود همانند خورشید تابان می‌درخشد و نور افشانی می‌کند و تمام سطح قلّه را روشن ساخته برای محصّل همانند شمعی کم فروغ در شبی بس تاريك از راهی بسیار دور و دراز خودنمائی می‌کند همان که قافله‌ها و مسافران راه گم کرده در شب بسوی آن می‌روند و به او پناه می‌برند می‌رویم به آن سوی تا هم خویشتن را از قید جهالت رهانیده و هم سرمشقی برای دیگران باشیم که هان ای انسانهای ظلوم و جهول و هلوع و منوع بسوی نور بیائید و نورانی شوید و نور بدهید اینك ما مبتدیان در این مسیر بی‌پایان

لنگ‌لنگان قدم برداشته و هر چه به جلو می‌رویم راه خطرناکتر می‌شود و در میانه راه هر لحظه عوامل خطرناك ما را به سقوط تهدید می‌کند و مهمترین آن عوامل عبارتند از:

۱- حوادث و طوفانهای وحشتناکی که در دامنه قله علی الدوام وزیدن آغازیده‌اند و گاه طوفان بقدری سنگین است که اگر رهرو و کوهنورد و قله قله‌پیمای وادی علم و کمال اسباب سفر محکم نبسته باشد چنان به دره‌های نیستی پرتاب می‌شود که هرگز نتواند سر بردارد، و آن طوفانها عبارتند از:

الف: خودخواهی‌ها: از آنجا که در اوج قلّه از منیتها و خودمحوریها خبری نیست و خودمحوریها جای خود را به خدا محوری داده‌اند و لذا نتوان با مرکب خودخواهیها که ابزار جاهلان است به قلّه علم رسید باید از خویش مجرّد شوی تا به خدا برسی و تا خود را می‌بینی خدا را نخواهی دید، تا فانی



نشوی باقی نخواهی بود و تا بدست معشوق کشته نشوی زنده جاوید نخواهی شد.

ب: ریاست طلبی‌ها: اگر می‌خواهی به قلّه بلند علم برسی و آن معشوق را لخت و عریان در آغوش کشی و بر سرا پای او بوسه زنی و مشامت را از عطر دل‌انگیز او معطر سازی باید زنجیرهای اسارت مقام و شهرت و ریاست طلبی را که از پائین قله بر دست و پای انسانیت تو و روح و فکر تو بسته شده پاره کنی تا همچون کبوتران آزاد شده از قفس طائر جانت به پرواز درآید و در اوج قله بر زمین نشیند:

طیران مرغ دیدی تو ز پایبند شهوت بدرآی تا ببینی طیران آدمیت

تن آدمی شریف است و به جان آدمیت نه همین لباس زیباست نشان آدمیت

اگر آدمی به چشم است و زبان و گوش و بینی چه میان نقش دیوار و میان آدمیت

انارة العقل مکسوف بطوع هوی و عقل عاصی الهوی یزداد تنویرا

و چه سخت است ولی با شکوه است در هم کوبیدن دیو مقام‌پرستی و ریاست طلبی که آخرین تیرگی بیرون رونده از دل و جان سالك همین سیاهی است.

ج: جیفه دنیا: دنیا یعنی نزدیك و یا پست و حقیر و تو ای سالك سبیل عشق و عرفان و اللّه می‌خواهی تا بی‌نهایت پرواز کنی و به دورها بروی و از پشت کوه قاف خبرآوری سیمرغ جان تو می‌خواهد بر بلندای بام عالم و بر بالای این خانه بنشیند و ذات حق را که معمار این هستی است نظاره کند پس باید



از نزدیکها و آرمانهای کوتاه چشم بپوشی. باید این پست و حقیرها را فدای آن بلندیها و کمالها بنمائی و این سیره مستمره تمامی پیشاهنگان قافله علمی بشری بوده و قانون تکامل و سنت الهی همین را اقتضا دارد که: فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً، باید از دنیا و ما فیها رست و سبکبال شد تا مسیر پرپیچ‌وخم قله را پیمود که سبکبالان نجات می‌یابند، آن بازار را متاعی دگر است و از امتعه و کالاهای ظاهریه و مادیه پائین قله خبری نیست

پس بکوش تا کالای مناسب بر آن بازار بری و همانگونه که تو ای محصل در ظاهر نزدیکان و بستگان را رها نموده و به دیار عشق و دورها سفر می‌کنی و در غربت مأوی می‌گزینی باید با همّت بلند و مردانه که کوه را از جای می‌کند از مطامع مادی دنیا چشم بپوشی تا بتوانی به آن سوی آتش آز و حرص و شهوت و دنیاپرستی قدم نهاده و به جهان نور برسی و بقول مولی علی (علیه السلام) آزاد مردی باشی که این لماظه را برای اهلش بگذاری که الا حرّ یدع هذه اللماظة لاهلها، آری باید از تن‌آسائی گذشته و مرد دانا شد که آن چه بسیار و این چقدر کم است و باید عالم حیوانی را پشت سر نهاده به عالم انسانی راه یافت که این هدف خلقت است:

أیها الناس جهان جای تن‌آسائی نیست مرد دانا به جهان داشتن ارزانی نیست

مردگان را خبر از زمزمه مرغ سحر حیوان را خبر از عالم انسانی نیست

د: رذائل نفسانی: در جهان درون هر انسانی علی الدوام جنود رحمن با جنود شیطان در ستیزند و تا انسان از دام و کمند جنود ابلیس نرهد در حقیقت قله را فتح ننموده اگر چه با کوشش زیاد و بیدارخوابیها جسم و مغز انسان به بالای قله رسد ولی جان و روح وی همچنان در پائین درّه گرفتار کثرات است،

شرح کشف المراد، ص: ۶۱۱

مگر می‌توان دانشمند بی‌عمل را عالم خواند که امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه شریفه: إِنَّما یَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ فرمود: ذاك من یصدق قوله فعله و من لم یصدق قوله فعله فلیس بعالم، مگر می‌توان دانشمند بدور از معنویت را عالم نامید که بقول قرآن: مَثَلُ الَّذِینَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ یَحْمِلُ أَسْفاراً، مگر ممکن است انسان حسود را عالم نامید که امام باقر فرمود: لا یکون العبد عالما حتی لا یکون حاسدا لمن فوقه و لا محقرا لمن دونه، مگر ممکن است عالمی را که علی الدوام بر ضلالت او افزوده می‌شود و در شهوات غرق می‌شود عالم نامید که رسول خدا (صلّى اللّه علیه و آله و سلم) می‌فرماید: من ازداد علما و لم یزدد هدى لم یزدد من اللّه الّا بعدا، و مگر می‌شود انسان خود فراموش شده را عالم نامید که علی بن أبي طالب (علیه السلام) فرموده: کلما زاد علم الرجل زاد عنایته بنفسه و بذل فی ریاضتها و صلاحها جهده و خلاصه هزار نکته باریکتر ز مو اینجا است، باید دار الملك ایمان را از دغا منزه ساخت تا عروس مکتب قرآن را در آغوش کشد که:

عروس مکتب قرآن نقاب آنگه براندازد که دار الملك ایمان را منزه از دغا بیند

باید از دیگران وحشی شد تا با خدا انس گرفت و کسی که با خدا مأنوس شد دیگر چه نیازی به دیگری دارد که امام عسکری فرمود: من آنس باللّه استوحش من الناس و باید سرزمین دل را که مرکز حکومت اللّه و حریم الهی است از ورود و دخالت طاغوتهای غرائز پاك ساخت تا به حقیقت علم رسید که بقول امام صادق (علیه السلام): القلب حرم اللّه فلا تسکن حرم اللّه غیر اللّه، چگونه است که علم برای خیلی‌ها بر جهالت و تاریکی باطن می‌افزاید؟

مگر علم نور نیست؟ مگر معصومین نگفته‌اند: العلم نور یقذفه اللّه فی قلب

شرح کشف المراد، ص: ۶۱۲

من یشاء باری ای عزیز باید روح را از جنگل بودن خارج ساخت و باید درندگان وحشی صفات رذیله را کشت و نابود کرد تا بلبلان نغمه سرای معنویت سر برآورده و بر شاخساران روان آدمی نشسته و در باغستانهای جانمان به پرواز

در آمده و سرود رهائی و آزادی سر دهند که بزرگترین آزادی، آزادی از قید هواها و هوسها است، بار الها تو خود ما را از زنجیرهای اسارت و شیطان و نفس امّاره رهائی بخش آمین یا رب العالمین.

۲- دومین عاملی که هر لحظه در کمین صعودکننده به سمت قله کمال است وجود درندگان و گزندگان بس خطرناکی است که در دامنه‌های قلّه کمین کرده و در انتظار شکار لحظه شماری می‌کنند تا در فرصت مناسب رونده را آنچنان پاره پاره کنند که اثری از وی نباشد منظورم مکتبهای انحرافی و افکار پوچ و التقاطی و الحادی است که همچون دایه‌های دلسوزتر از مادر دام خویش را فرا راه جویندگان تشنه حقیقت گسترانیده و با وعده‌ها و وعیدهای تو خالی به شکار انسانی مشغول می‌شوند و اینها عوامل شیطانند که همانند شیطان گهی از پیش رو و گاه از پشت سر و لحظه‌ای از طرف راست و آنی از سمت چپ و خلاصه امانت نمی‌دهند و نفس راحت را از تو سلب می‌کنند و خطرناکتر از همه آن گروهی هستند که در ظاهر به رنگ خود تو هستند ولی در صدد نابودی تو هستند منافقین را می‌گویم، کافرهای مسلمان نما را می‌گوئیم، ماتریالیستهای نقاب اسلام بر چهره‌داران را می‌گویم که خداوند جامعه اسلامی را از شر آنان حفظ کند.

۳- و عامل سوم نفس امّاره خود تو است دشمن درون به مراتب از خصم برون قویتر است، هان ای رهسپار دیار آشنائی و ای بیگانه از خویشتن خود را بپای، هر گامی که به مقصد بر می‌داری حملات دشمن درون شدیدتر می‌شود زیرا که لحظه به لحظه موجودیت خویش را در خطر می‌انگارد و هر



گامی که تو ای سالك به سوی اللّه بر می‌داری محیط سلطه و جولان و تاخت‌وتاز هوای نفس را کوچکتر می‌سازی و بر پیکر او ضربه‌ای کاری وارد می‌سازی و طبیعی است که دشمن آرام نخواهد نشست تا با چشم خویش نظاره‌گر مرگ خویش باشد بلکه در صدد دفاع بر آمده و با تمام عواملی که در اختیار دارد و از هر ابزاری که می‌تواند استفاده نموده و بر سر عقل و خرد و شرف و انسانیت تو هجوم خواهد آورد، و اینجا است که نبردی خونین در عمق جان تو شدت می‌گیرد يك طرف نیروهای رحمان و قوای عقل و اراده و در صف دیگر نیروهای شیطانی و قوای نفس امّاره که دشمنی قسم خورده‌اند و با یکدیگر آشتی ندارند اگر در این مبارزه سخت و نبرد جانانه جنود رحمان پیروز شدند و به مقام مخلصین رسیدی بدان که دیگر رسته‌ای و رهاشده‌ای و ظلمتها را پشت سر گذاشته‌ای و دیگر شیاطین را یارای مبارزه با تو نیست که بقول قرآن: فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ، ولی وای به آن روز سیاه و نکبت باری که شیطان درون غالب آید تو را از هستی ساقط خواهد کرد، انسانیت و شرف و عقل تو را زیر سم ستوران هوس له‌ولورده خواهد نمود و به درّه‌ای سقوط خواهی کرد که راه نجاتی نداشته باشی پس باید از آغاز راه مسلح باشی و ابزار لازم برای يك مبارزه طولانی را به همراه یدك بکشی و آن ابزار عبارتند از:

۱- عقل: هان عقل را فراموش نکن و هر گامی برمی‌داری با او مشورت کن و از او مصلحت خواهی کن.

۲- وجدان و نفس لوامه: هیهات اگر نداهای وجدان را نادیده بگیری که ساقط می‌شوی.

۳- تقوای الهی: تقوی و اخلاص قویترین اسلحه‌ای است که در این مبارزه کار آمد است و فتح المبین و فتح الفتوح می‌آورد و اگر متقی بود یعنی

واجب و حرام الهی را امتثال نمودی بدان که اگر تمامی راهها برویت بسته شود معطل نخواهی ماند.

نتیجه این تلاش طاقت فرسا: هنگامی که با برداشتن زخمهای گوناگون از دشمنان در کمین و با جویبارهائی از عرق جبین و با خستگی بسیار از مشکلات و غبار راهی بس طولانی در چروکهای چهره به بالای قلّه دانش صعود می‌کنی، هیچ لذتی به اندازه شیرینی آن لحظه برایت مفهوم نخواهد داشت اینجا است که نفس عمیق و راحت و پاك به پاکی بلندای قلّه از دل خسته و تن رنجور می‌کشی و سکینه بر قلبت می‌نشیند و اطمینان قلب ره‌آوردت می‌شود و یقین برویت چهره گشود و لبخند می‌زند و حقیقت عریان و برهنه در برابر دیدگان جانت مجسم می‌شود و خدای که به کلیم اللّه فرمود: لَنْ تَرانِي یا موسی، خود را بتو می‌نمایاند و تازه عبد خدا می‌شوی که تا به حال عبد هوا بودی و تازه زنجیر عبودیت و بندگی حق را به گردن می‌نهی که بندگی و اسارت نیست بلکه عین آزادی است و از آنجا می‌توانی همانند فرشتگان بر جهان محیط شده و به پائین قلّه بنگری و ببینی که چگونه کلاب دنیا بر سر جیفه دنیا به یکدیگر چنگ و دندان نشان می‌دهند و چگونه گرگهای اسیر در طبیعت یکدیگر را پاره پاره می‌کنند، آنجا دیگر خدائی می‌شوی، به نور حق می‌نگری، بگوش حق می‌شنوی به دست حق کوشش می‌کنی و می‌بینی که ما اکثر الضجیج و اقل الحجیج و بازهم سیر ادامه دارد که اعلم ممکنات یعنی خاتم انبیاء (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) هم عرضه می‌دارد ربّ زدنی علما چرا که سفر من اللّه الی اللّه پایان‌ناپذیر است پس ای پرنده واقعی هستی ای انسان سه بال علم و ایمان و عمل صالح را بدست آور تا بتوانی جاودانه گردی.

شرح کشف المراد، ص: ۶۱۵

(تشبیه دوّم)

محصل یا غواص بحار علوم:

دانش دریا است، دریائی بی‌پایان، اقیانوس است اقیانوسی بی‌کرانه که امواج خروشان آن قلب هر نظاره‌گر عارف را به عشق معشوق به تپیدن وامی‌دارد، نسیم روح‌بخش صبحگاه بهاریش بر مردگان یعنی همان خفتگان در بستر جهل بانگ بیداری می‌دهد که هان ای خفتگان برخیزید و از هوای حیات‌بخش سحرگاهی استفاده کنید و از قافله نمانید، ماهیان در ژرفای دریا بسان غواصان ماهری هستند که گوئیا دست پرمهر طبیعت سالیان درازی به آنها آموزش شناگری داده است و زبانحالشان اینست که ای انسانها شنا کردن را از ما بیاموزید که هرگز خستگی نداریم، چه می‌گوئیم؟ ماهیان حیات و تحرکشان به آب بستگی دارد بدون آن جامداتی بیش نیستند، در عمق دریا هر قدمی با نهنگ غول پیکری می‌توان روبرو شد که دریا خود جنگل دیگری است و در آن انواع حیوانات زندگی را سپری می‌کنند و می‌آیند و می‌روند جانورانی که نظام (راحتی در زورمندی) و (بیا قوی شو اگر راحت جهان طلبی که در نظام طبیعت ضعیف پایمال است) میانشان حاکم است و آن که گنده‌تر است ضعیفتر را له‌ولورده می‌کند تا خود را یکه‌تاز و حاکم علی الاطلاق دریا سازد، دریا معدن گنجهای بسیار است که تنها با رنج فراوان نصیب غواصان می‌گردد، دریا محل صدفهای گران‌بهائی است که در عمق جان ماهیان پنهان گشته است و به آسانی نتوان به آن رسید، درختان سر بفلك کشیده سواحل دریا بسان دیده‌بانانی هستند که ورود و خروج هر دریا دل و مسافر دریا را نظاره‌گرند، شبهای دریا صفای دیگری دارد، ستارگان بلندای آسمان را

شرح کشف المراد، ص: ۶۱۶

می‌توان بر آئینه آبهای زلال دریا مشاهده نمود گوئیا آسمان دو نیمه شده که آسمانی بر بالای سر ما و مملو از ستاره و آسمانی در دل انبوه آبهای دریا، سبزه‌ها و چمن‌زارهای اطراف دریا سخن از طراوت و زیبائی طبیعت به لب دارند و بلبلان غزلسرای عشق، نغمه سرای این وادیند آبشارهای دامنه کوههای دریا از سالیانی بس طولانی و با کهنسالی تمام همچنان سر بر آستان دریا می‌سایند و خلاصه تمام مناظر دریا برای ناظران زیبا و جالب توجه است.

اینك تو ای دوستدار دانش و ای فیلسوف که وارد دریای بی‌پایان علم می‌شوی نیك بدان که باید ابزار شناگری و نیروی غواصی در حدّ کافی همراه داشته باشی بدلیل اینکه راهی بس طولانی و خطرناك پیش روی تو است و هر اندازه پیش می‌روی بهمان نسبت راه دریا مخوفتر و عمیق‌تر و جانوران دریائی بیشتر می‌شوند و تو باید هر لحظه آمادگی بیشتر در مسیر مقابله داشته باشی، لحظه‌ای غفلت کافی است که غرق شده یا نصیب امواج طوفانی دریا شده و یا نصیب نهنگ دریا شوی و اثری از تو نماند آری آن دریا علم است و کشتی ما باید ایمان به خدا باشد و ناخدای کشتی باید وجدان بیدار و بدور از تعصبات باشد و راهنما و رادار آن باید خرد و اندیشه ناب و جوان تو باشد و بدان که با این کشتی صد سال باید در این دریا سیر کنی و علی الدوام به استخراج گوهرهای گرانبها نائل شوی پس راه وسط در پیش گیر و از افراط و تفریط بپرهیز ای جوینده حقیقت مطلق هستی روی سخن با تو است تو که علم را برای علم نمی‌آموزی، تو که علم را برای شهرت و ریاست طلبی و سرمایه دنیا نمی‌آموزی، تو که علم را برای عمل تحصیل می‌کنی با تو هستم، بدرستی حرکت کن تا در آن سوی دریا که به ساحل می‌رسی حقیقت لخت و عریان و منتظر خودت را ببینی و او را در آغوش کشی و بر چهره نورانی‌اش بوسه زنی تا شاهد یکتائی حق باشی، تا باقی دهر شوی که خود بدنبال فناء است و تا

شرح کشف المراد، ص: ۶۱۷

به پیمان الست وفا کنی، و تا فرشتگان به تو اقتدا و سجده کنند و بالهای خویش را همانند فرشهای زرین زیر پای تو بگسترند و تا همان ماهیان دریا که در صدد بلعیدن تو بودند از خداوند برای تو طلب مغفرت کنند و تا همان وحشیان بیابان که دندان تیز کرده تا تو را پاره پاره کنند این بار در برابرت زانوی ادب بر زمین زنند و در این راه باید اخلاص پیشه کرد تا صدف حقیقت را که گمشده هر سالکی است یافت، تاریخ نشان می‌دهد که آنانی که بعشق حق قدم در دریاها نهاده و هجرت کردند و ساخته و پرداخته شدند و از خامی به پختگی و از آن به سوختن رسیدند که:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست　　　خام بدم پخته شدم سوختم

تنها اینها رستگار شدند و چه اندکند اینان امّا هر کدام بسان خورشیدی تابان هستند که درون تاریك راه گم‌کردگان را روشن می‌کنند درود خدا بر آنان روزی که متولد شدند و روزی که می‌میرند و روزی که دوباره برانگیخته می‌شوند.

(تشبیه سوم)

دانشمند یا کشاورز قلوب:

یکی از بهترین و رساترین تشبیهات عبارتست از تشبیه معقول به محسوس چون باید مشبه به عند المخاطب روشنتر باشد تا بیشتر بتواند مشبه را به ما معرفی کند و ما با محسوسات بیشتر مأنوسیم لذا با تشبیه معقول به محسوس می‌توان نتیجه بهتری گرفت در این تشبیه دانشمند را به یك کشاورز تشبیه نموده‌ایم، کشاورز صحراهای

وسیع را آباد می‌سازد و بیابانهای لم یزرع و بی‌آب و علف به مناطق سرسبز و خرم و باغستانهائی متنوع تبدیل می‌کند و دانشمند سرزمین پهناور درون یعنی قلوب و افئده را آباد می‌سازد، کشاورز

شرح کشف المراد، ص: ۶۱۸

احیاگر است عالم هم احیاگر است، کشاورز اراضی موات را احیاء می‌کند و دانشمند دلهای مرده و تاریك را زنده می‌سازد و حیات واقعی می‌بخشد، کشاورز نیازهای فرد و اجتماعی جوامع انسانی را تأمین می‌کند دانشمند هم چنین است منتهی کشاورز نیازهای حیوانی انسانها یعنی خوراك آنها و پوشاکشان را تأمین می‌کند و دانشمند نیازهای انسانی و روحی و معنوی بشر را تأمین می‌کند، کشاورز می‌کوشد و عالم هم می‌کوشد ولی کشاورز در راه سرزمین طبیعت و دانشمند در مسیر سرزمین دل، کشاورز آبیاری دارد دانشمند هم آبیاری می‌کند امّا کشاورز خاك را و عالم مغزهای خشکیده و روانهای تشنه را از زلال معرفت سیراب می‌کند.

صنایع الهی هم عالمند و هم کشاورز، سفیران الهی هم عالم و هم زارعند و خود ذات حق هم عالم است و هم زارع که خود می‌گوید: قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً و یا می‌فرماید: أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ آنك تو ای دانش‌پژوه که در لذتبخش‌ترین دوران زندگی یعنی ایام شباب بر بال فرشتگان سوار و در حجرات کوچك تنها و در غربت می‌مانی و سختیهای مادی را تحمل می‌کنی تا از تاریکیهای جهل به روشنای علم برسی، تا از سختی‌ها به آسانی برسی که پایان شب سیه سپید است و تا از مطلوبها به نتیجه برسی وظیفه سنگین خویش را دریافتی که باید اجتماعات بی‌جان را جان بخشی و افکار ایستا و جامد را پویا و متحرك سازی و قلوب متکبره و قاسیه را به دلهائی خاشع تبدیل سازی، تو یك انقلابی بزرگ هستی و از سیاهان زنگی روشندلان جاودانه می‌سازی و مدینه فاضله خیالی افلاطونی را به جامعه نمونه واقعی انسانی در سایه اسلام تغییر می‌دهی و نعره‌های اجتماعات جنگل صفت را به نواها و نغمه‌ها و ترنم‌های انسانی الهی تبدیل می‌کنی و تشریع را مطابق تکوین می‌سازی و افعال اختیاریه را در مسیر افعال جبری قرار می‌دهی و انسان را

شرح کشف المراد، ص: ۶۱۹

هماهنگ با طبیعت می‌کنی که طبیعت سیر تکاملی دارد و انسانهائی را که بسان کرم پیله با سیم‌های خاردار محسوسات و شهوات خود را حصار در حصار کرده‌اند و یا همانند کبك سر در زیر برفها نموده‌اند و جائی را نمی‌بینند از این اسارتها و زنجیرها رها می‌سازی و به آنها شیوه راه رفتن می‌آموزی که تو یك مادری و باید دست کودکان جهل را بگیری و پا بپا آنها را ببری تا شیوه راه رفتن آموزی تو باید همانند کبوتری باشی که به فرزندانش شیوه پرواز می‌آموزد و به انسانها طریقه پرواز بیاموزی تا خود بتواند دوشادوش تو که نه پشت سر تو به آن سوی هستی پرواز کنند آنجا که هستی مطلق و عشق و نور و قدرت و علم و حیات و اراده سراسر آن عالم را پر کرده یعنی عالم ربوبی جلّ شأنه آهای دانشمند و عارف و سالك الی اللّه قدری درنگ کن و خود تنها بسوی بی‌سو نرو که قافله بشریت را نیز با خود بکشان، مگر نه اینست که اینان همنوع تو هستند و مگر نه اینست که تو در برابر همنوعان خود وظیفه داری و مگر نه اینست که عالم باید وقف جامعه باشد و مگر نخ اینست که اعلم العلماء و معلم الانبیاء بعد از پیامبر اکرم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) یعنی سید اوصیاء علی (علیه السلام) در خطبه شقشقیه می‌فرماید: فو الذي خلق الحبة و برء النسمة لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ اللّه علی العلماء ان لا یغار و علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکأس اولها ...

در اینجا است که مسئولیت دانشمند تجلی می‌کند که باید همانند شمعی بسوزد و آب شود و جامعه را روشن کند باید سختی‌ها کشیده و خون دلها بخورد تا قافله بشری را در امواج متلاطم دریای زندگی ناخدائی کرده و به ساحل نجات رهنمون گردد که این وظیفه انبیاء است و عالم وارث پیامبران است و وارث خلف باید از سلف صالح پیروی کند، ما باید از کشاورز بیاموزیم

شرح کشف المراد، ص: ۶۲۰

که چگونه زمین را شیار می‌کند آن هم نه یك بار که چندین نوبت و هر کدام در فصل معین و درگاه خود بذر افشانی نموده و دوباره زمین را شخم می‌زند تا محصول ارزنده تحصیل نماید و در تمام این مدت علی الدوام مواظبت دارد و مربّی زرع است، علف‌های هرزه را ریشه کن ساختن، آفات زراعی را دفع نمودن، به موقع خود مزرعه را آبیاری کردن و جلو تعدی دیگران را گرفتن و خلاصه حیات و جوانی و میانسال خود را وقف استعمار و آبادی ارض نمودن کار همه ساله او است و تو ای دانش دوست باید اینگونه باشی، شهپر سیمرغ بلند آشیان دانشت باید تمامی جوامع بشری را زیر پر گیرد و مانع شود از اینکه کرکسان گوشتخوار و خفاشان دشمن نور و روبهان مکّار و عقابان تیز چنگ و مارهای خوش خط و خال بتوانند هر کدام به سهم خود جامعه را متفرق و گرفتار سازند و چنین عالمی منحصرا از خدا خشیت دارد که إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ و چنین دانشمندی بلند مرتبه می‌شود که يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ.

از آنان مباش که هر چه بر دانش آنها افزوده می‌شود و عمر علمی آنها طولانی‌تر می‌گردد بیشتر در خود فرو می‌روند و می‌میرند و بسان آب انبوهی که در وسط گودال مانده و گندیده می‌شود که جهنم نیز از آنها متنفر است و جهنمیان گویند: خدایا این کیست که جهنم را متعفن ساخته؟ خطاب می‌رسد که بوی تعفن عالم بی‌عمل است و از آنان مباش که هر چه بر علمشان افزوده می‌شود از خدا دورتر می‌شوند که من ازداد علما و لم یزدد هدی لم یزدد من اللّه الّا بعدا و از آنان مباش که اذا فسد العالم فسد العالم.

هر چه بگندد نمکش می‌زنند وای به روزی که بگندد نمك

شرح کشف المراد، ص: ۶۲۱

(تشبیه چهارم)

العالم بلا عمل کالشجر بلا ثمر:

مقدمه: جهان خارج و صحنه عمل، میدان بزرگ آزمایشی است که در آن ذهنیات و اندوخته‌های علمی به مرحله عینیات راه می‌یابند، قوه‌ها به فعلیت می‌رسند، اسرار نهانی عیان می‌گردد و ایده‌آلیستها رآلیست می‌گردند، و سفسطه‌ها به فلسفه تبدیل می‌شود با اینکه دانای سرّ و علن و آفریدگار آشکار و نهان بخوبی آگاه است که در عمق جان هر موجودی چه‌ها هست ولی سنت الهی بر این جاری شده که گفتارها با کردارها و قول با عمل و ذهن با خارج همگام شوند تا از این راه طلا از مطلا، مدّعی از اهل عمل، مؤمن از منافق، و محسن از مسيء شناخته شوند تا بشریت با شناخت حق از باطل بتواند راه صحیح را برگزیده و در مسیر تکامل پیش بتازد با حفظ این مقدمه می‌رویم سراغ تشبیه فوق.

هر کدام از ماها کما بیش درختانی را از انواع مختلف مشاهده نموده و در اطراف آنها به اندیشه پرداخته‌ایم يك طرف درختان پرثمری را می‌بینیم که از کثرت میوه‌ها سر ادب در برابر زمین و خاك که ریشه درخت است فرود آورده‌اند تا خاکی شوند و بدانند که از خاکند و به خاك بر می‌گردند و هر موجودی زنده‌ای به فرا خور حال خویش از این میوه‌جات بهره می‌برد اعم از حشرات، حیوانات، پرندگان و انسانها و در طرف دیگر درختانی را مشاهده می‌کنیم که سر به فلك کشیده و گویا تنها به خود رسیده و همه چیز را برای خود خواسته‌اند و گاه گنجشکی بر شاخه آن لانه کرده و یا کرمانی در تنه آن می‌لولند و یا کلاغانی بر بالای آن نشسته و دمی غار غار کرده و بدنبال آمدن

شرح کشف المراد، ص: ۶۲۲

برف هستند و ...

اینك دانشمند با عمل همانند درختان با ثمر است که در تمام فصول میوه می‌دهد و راهیان راه کمال را سیراب می‌سازد و علی الدوام تواضع را پیشه خود ساخته چرا که او نیك می‌داند که تکبر و جباریت و قهاریت جز در شأن اللّٰه در حق هیچ مخلوقی روا نیست ولی دانشمند بی‌عمل بسان درخت بی‌ثمر است، چه بسیارند انسانهائی که در زیر سایه قلم و بیان دانشمند بی‌عمل ره سعادت یافته و رفتند و به سر منزل مقصود رسیدند ولی در قیامت این عالم را می‌بینند که چگونه در صف منافقین قرار گرفته و شعله‌های جهنم او را می‌سوزاند و همو است که به زبان در جهنم آویزان است و ما در هر عصر نمونه‌های عالم بی‌عمل را سراغ داریم که در اثر عدم تزکیه چه مفاسدی را به بار آوردند، آری علم تنها در اسلام ارزش نیست، کمال علم به عمل است و کمال عمل به علم.

مگر بلغم باعورا دانشمند بزرگی نبود که هزاران عالم در پای درس او می‌نشستند ولی عاقبت چه شد که با موسی بن عمران در افتاد و مطرود گردید؟.

مگر در تاریخ نمی‌خوانیم که حکومت جور بنی امیه ششصد و بیست نفر دانشمند را استخدام نموده برای توجیه جنایات آنها؟ آیا این نمونه کوچکی است؟ علم و خودفروشی؟ عجبا چقدر ارزش علم پائین می‌آید؟ مگر در تاریخ نمی‌خوانیم که هیتلر آلمانی ۵۰ نفر فیلسوف را استخدام کرده بود که جنایات جنگی او را توجیه نمایند؟ حکیم و توجیه‌گر جنایات! فیلسوف و در خدمت استکبار بودن!!.

آری ای عزیز هم اینك که طلبه یا دانشجو گمنامی هستی خویشتن را دریاب و تزکیه کن که فردا دیر است.

بار الها ما را عالمانی عامل قرار ده و عاقبت امور ما را به خیر و سعادت ختم فرمای. (آمین یا رب العالمین). پایان.